

博士学位請求論文

指導教員

八木 透 先生

「巫女」の存立に関する史的研究

― 民俗学と歴史学からの考察 ―

佛教大学大学院

文学研究科日本史学専攻

堀岡喜美子

目次

序章 本論の目的と今日的意義	1
一 巫女研究における問題の所在と課題	1
二 本論の目的と構成	7
第一部「巫女」および「巫術者」存立の歴史的考察	13
第一章 古代律令社会における「巫術者」たち	14
一 神社「巫女」の存在形態	14
二 民間の巫術者たち	17
三 「巫覡」についての考察	20
四 宮中御巫について	25
【小活】	27
第二章 中世社会の巫女と巫術者の変容	33
一 中世神社「巫女」の様相	34
（1）神社「巫女」の誕生	34
（2）神社「巫女」の具体像	39
二 民間神子と多様な呪術的芸能者たち	46
（1）神子と呪術者の様相	46
（2）女神子優勢の背景	50
【小活】	54

第三章	近世社会における巫女とその周縁者たち	59
一	神社巫女の在り様	60
二	民間神子の存在形態と周縁者たち	63
（1）	神子と修験・法者	64
（2）	神子と芸能的宗教者	66
【小活】		70
第四章	明治維新「神子禁止令」の思想背景と社会的意味	75
	—「淫祀論争」と大阪の動向より—	75
	はじめに	75
一	「淫祀」とはなにか	76
（1）	「淫祀解除政策」と「淫祀論争」について	77
（2）	平田派国学者による「淫祀論」	79
（3）	民衆はどう捉えられていたか	83
二	大阪府の民衆の動向と「淫祀禁止令」	85
（1）	大阪の民衆の動向と対する施策	87
（2）	大阪「淫祀禁止令」の意図と変化	91
三	国民教化政策と「神子禁止令」	97
（1）	教部省設置と国民教化政策の動向	97
（2）	「神子禁止令」の社会的意味	98
おわりに		102
第二部	具体的事例の研究	107
第五章	中世祇園社片羽屋神子の実像	107
	—組織と職掌の特性から—	

はじめに	107
一 片羽屋神子組織存立の歴史	108
（1）中世祇園社の組織構造	108
（2）宮籠と片羽屋の関係	109
（3）宮籠・片羽屋から片羽屋神子へ	112
（4）神子組織上昇・強化の策と組織力	115
（5）宮籠・片羽屋神子組織の特徴	119
二 職掌、役割の特性と属性	121
（1）職掌、役割の特性	121
（2）宮籠・片羽屋神子の神楽	123
三 丹生谷哲一氏の祇園社宮籠「非人説」について	124
おわりに	129
第六章 近世摂津国住吉社巫女の職掌と特性	135
はじめに	135
一 住吉社の歴史	137
（1）住吉社創始縁起と神功皇后	137
（2）中近世社会における住吉社	139
（3）神宮寺について	141
二 『住吉松葉大記』『神事部』から窺う巫女の姿	141
（1）『住吉松葉大記』と「神事部」について	141
（2）神事における巫女の役割	146
（3）鎌倉期から元禄期への巫女奉仕の変化	148
三 「職役部」の「巫女」から窺う巫女の組織と役割	151
（1）「巫女」（ヤマトメ）について	153
（2）神楽所組織の在り様	154

(3)	巫女組織について	155
(4)	巫女の役儀内容	156
四	神職組織と巫女の位置	159
	おわりに	161
第七章 都市に生きる近世天王寺梓神子		
	はじめに	167
一	天王寺村神子町について	169
(1)	天王寺村と四天王寺について	169
(2)	神子町の様相	171
(3)	神子町の創設	173
(4)	神子町創設の背景	177
二	神子の夫と四天王寺	179
(1)	神子の夫の役割と位置	179
(2)	林町と神子町との関係	181
三	近松作品に描かれた神子の様相と宗教性	185
(1)	神子を取り巻く状況	185
(2)	口寄せの様子と祭文	188
	おわりに	191
終章 結語		
一	それぞれの明治維新	197
二	全体のまとめと今後の課題	201
謝辞		
	参考文献／掲載図版一覧	213

序章 本論の目的と今日的意義

一 巫女研究における問題の所在と課題

現代社会において、「ミコ（巫女・神子）」から想起されるのは、白小袖、緋袴姿で神社売店において御守や神矢を販売している、あるいは神楽の舞人として奉仕する若い女性の姿であり、また、一方では、今日極めて少数となり存亡の危機にあるが、東北地方のイタコやイチコなどと称される死者の霊言を語る盲目の女性呪能者たちであろう。

しかしながら、日本の歴史を紐解くとそこには多様な巫女が存在と活躍があつたことが浮かび上がってくる。柳田國男は大正二年（一九一三）三月から三年二月にかけて、柳田等によって創設された「郷土研究会」発行の雑誌『郷土研究』に、「巫女考」なる文章をテーマ毎に連載し、巫女は古代より存在し、その姿は時代を通じて各地に在り、様々な様相を呈していたことを明らかにしている。^① また近年、神田より子は「巫女研究の再構築を目的とする」とした氏の著書『神子と修験の宗教民俗学的研究』の序論に、巫女を「神々や諸霊と人々との間に立つ媒介者である」として、人々の悩みの相談や解決策を示す存在であり、日本の歴史において古代以来いつの時代にもどこの地域においても存在し続けた、と述べている。^②

巫女に関する研究は柳田の「巫女考」を嚆矢とし、その後民俗学をはじめとして文化人類学、宗教史、社会歴史学等多様な分野からのアプローチが成され、その研究実績は膨大といえる。これらの巫女に関する研究史については神田が前著において詳細に紹介し解説を行っており、本論

で改めて繰り返すことはないと考える。しかしながら、今日の巫女研究の成果と到達を確認し本論の課題を明らかにするためには、神田の「巫女研究史」の内容を簡単に紹介しておく必要があるだろう。そしてその上で、神田の論考以降の研究動向および成果を確認し、現在の巫女研究における問題点を整理し課題を提示していきたい。

神田は巫女研究史を（１）日本民俗学、（２）宗教学・精神医学・人類学におけるシャーマニズム、（３）巫女と修験のかかわりに関する歴史的
研究、の三点に分け論じている。

（１）の「日本民俗学」では最初に柳田國男の『巫女考』と『妹の力』が巫女研究上で最も影響力をもったとして、折口信夫の「神の嫁」論や、中山太郎の「巫女史」についてもその影響を強く受けていることを指摘している。そして柳田は近世期の文献よりミコを「口寄せミコ」と「神社に仕えるミコ」に分類し、その作法の根源は一つと推論していると述べ、その上で「宮廷や大社に関わる巫女と民間の巫女では生活のあり方も異なっている」として批判的に評論している。一方、桜井徳太郎の東北地方の現地調査による研究は高く評価し、次に東北地方の調査モノグラムについて述べている。そして最後に「最近の民俗学の成果」として「神の嫁」に言及し、盲目巫女と神々や精霊を統御する修験や行者を伴う巫女の相違について述べ、さらに一九八〇年代から九〇年代の研究成果を列記しつつ、神田の研究地域である東北陸中沿岸地方の巫女研究の遅れを指摘している。

（２）「宗教学・精神医学・人類学におけるシャーマニズム」ではM・エリアーデの影響を受けた堀一郎が、柳田の分類した神社ミコや口寄せミコは神や精霊との交流に脱魂（エクスタシー）を経ぬため真正シャーマンとは言えず、修験道が神や精霊と交流し除魔調伏などのシャーマン

的験力を有している、とした論を展開している旨を紹介している。こうした堀の論に対し、佐々木宏幹は脱魂のみをシャーマニズムとしない説を唱え、また、宮家準は精霊統御者としての修験者の性格を明確にしたが、神田はこうした修験の精霊統御者論は「巫女に憑座の役割を与えたのみであった」こと、すなわち巫女の正当な評価に至っていないと述べている。

その他、東北地方の巫女研究について石津照璽を中心としたグループに言及し、オシラ祭祀と巫女、盲目巫女であるイタコについてなど、広い分野での巫俗について調査研究が行われた内容を紹介している。そして最後にシャーマニズムの研究が韓国や東アジアなど海外との比較研究において飛躍的に進展していることを報告し、「シャーマニズムの現象が様々な文化や社会との接触を経て、地域ごとの変容をとげている様子が見えてきた」とまとめている。

(3) 「「巫女と修験のかかわりに関する歴史的研究」では「柳田の『巫女考』と『妹の力』に依拠しながら、巫女にかんする言説の形成過程と変遷を掘り起こしてゆきたい」と述べ、「日本史の中の巫女」として古代、中世、近世各時代における研究について触れている。

古代では山上伊豆母の「巫女史」について、「山上の成果は、神話の記述をも巫女王と認めたことがあげられる」と述べている。次に倉塚暉子の論に触れ、伊勢の斎宮の存在は国家からの呪的霊能巫女を外部へ追いやったとする論を紹介し、「王家の巫女は王権が確立して国家体制が整ったときに、国家の巫女とはなりえず姿を変えた」としている。神田は、こうした巫女論に対し義江明子が神秘性のみに注目する論ではなく、祭祀や共同体の実態による女性の働き方からの研究を主張したことを、「歴史学による貴重な成果」として、今後の歴史学からのアプローチに期待

を寄せている。

中世では黒田日出男が絵画資料より、大きく分けて神社巫女と口寄せ巫女の存在があったとしていること、脇田晴子も『祇園執行日記』より神社に所属する巫女と、山伏と共に活動する物憑き巫女がいたことを明らかにしている点を挙げ、この当時には柳田が分類した神社巫女と口寄せ巫女が存在し、山伏と対になった歩き巫女がいたことが確認できたと述べている。その他熊野比丘尼論について言及し、熊野比丘尼を巫女とする論に疑問を呈している。

近世に関しては、先にあるように柳田が近世期資料を用いて分類した成果である神社巫女と口寄せ巫女は中世期には形成されていたと述べ、次に加藤康昭の研究より盲目の巫女は東北地方に限られていることを確認している。さらに、柳田の「神子の夫、修験の妻」に、近世においては巫女所属を巡り吉田社家と修験道各派の争論が絶えなかった事が載っていることを挙げ、訴訟の事例研究を検証している。

以上、神田の「巫女研究史」は柳田の「巫女考」を軸としつつ、あらゆる分野に言及し実に詳細な内容であり、日本の巫女研究が民俗学をはじめ多方面からの追及、検証が行われ着実にその歩を進めてきたことがよくわかるものである。神田の論中の意見・評価には再考の余地がある点は否めないが、巫女研究史の全体像を明らかにした秀論といえる。また、先述したように巫女研究において、政治や社会変化・制度の歴史的変動からの視点が重要であることの指摘は、これまでの巫女研究の弱点を鋭く突いたものであると考える。

以下、神田が触れられなかった近年の歴史的巫女研究の動向について紹介し、本研究の課題を提示していきたい。

中世神社巫女については寺社組織論の視点からの論考があり、下坂守

は東寺の巫女の存在形態について寺社役人との関係から論じ、脇田晴子⁽³⁾は神田が紹介したように祇園社の巫女について論じている。⁽⁴⁾また、春日社については松村和歌子や岩田勝、松尾恒一等によりその実相の多くが明らかにされている。⁽⁵⁾しかしながら、民間ミコに関しては史料に乏しい所為か、ほとんど研究が進展していないといえよう。

近世神社巫女については中野洋平が丹波国大原神社の大原神子について⁽⁶⁾、また拙稿で第六章の近世の住吉社巫女の論考などがあるが、全体として研究が進展しているとは言い難い。一方民間巫女については、西田かほるが甲斐地方の神子の実態について社会の変化より分析し、中野洋平は信濃の梓神子と神事舞太夫について、また、岩田勝や宮本袈裟雄による神子と山伏や法者との関係についての論考がある。これらの論考の特徴は、幕府の宗教政策や周縁に生きる人々など様々な角度からの研究が進められていることにある。⁽⁸⁾また、岡佳子などにより散所研究の一環として神子の存在が論じられている点にも注目される。⁽⁹⁾

以上のように巫女に関する研究は近年特に民俗学や文化人類学、宗教学の範疇を大きく超え広がり、深まりを増し、各地域や時代ごとの多様な巫女の様相が次第に明らかになりつつある。しかしながら、研究の進展が行き届いていない時代や地域も多く、巫女の実像を探るにはさらに究明を要する課題が見えてきたことも事実である。本論では、現段階での研究到達および筆者の問題意識より今後更に追究を要する課題および視点を次の三点とし、これらを中心に論を進めていくものとする。

第一に神社ミコと神社以外で活動する民間ミコとの関係である。柳田は「巫女考」の最初の項「ミコと云う語」の中で巫女を神社で神楽などを奉仕する「神社ミコ」と、巷で地域を廻りながら口寄せを業とする「口寄ミコ」に大別したことは神田も述べているとおりである。柳田はこの

ように巫女を大別しつつ、大きな社と小さな禿倉（ほくら）（に關係する巫女）には似通った点が多かったとして、「自分の研究は此事を少しでも明白にしたい」と述べている。すなわち、柳田は神社ミコと口寄ミコの起源は同じだったのではないかと考えその証左なる事象を探求しようとしたと思われる。桜井徳太郎は『日本シャマニズムの研究』の中で、柳田の論を受け、今日の巫女研究において重点的に努力しなければならぬ点として、「神社巫女と口寄せ巫女との關係をつきとめることである」と述べ巫女の類型化を試みている。⁽¹⁰⁾ しかしながら両者の關係を明らかにするには至っていない。

以上より現在の巫女研究において柳田の巫女研究の原点ともいうべき「神社ミコ」と「民間ミコ」との關係について、その実相を巫女の変容の歴史と事例研究の提示によつて検証することが重要であると考えてる。

第二に課題とするのは律令社会に表れる巫覡、すなわち男女の民間巫術者集団と巫女との關係である。従来の「巫女研究」は日本における巫者は女性が多数であり巫女としての存在が大きいが故に、「巫女」研究が中心であったといえる。しかしながら、本論で述べる祇園社の片羽屋神子や天王寺梓神子も男女による集団によつて成り立っており、修験と神子との關係も先行研究より夫婦など男女によるものであることが明らかになっている。近世においても梓神子の多くが男性の芸能的宗教者との集団であった。すなわち日本の巫術者研究では巫女が神憑りや神樂の表現者であるが故に表立ってはいるが、巫女の事例研究の進展により巫女を論じるには、すべての時代を通じ男巫の存在を抜きには本質に迫ることが出来ないことが明白になってきている。したがって本論は巫女研究を主軸としつつ、男巫などの巫術者、周縁者の存在についても追究していくものである。

第三に社会の動向、すなわち政治・経済、宗教環境など社会の変化を重要な視点とし、巫女および巫術者たちの歴史の変容を追究することである。彼らが人々の生活のなかに根差した存在（本稿では民俗的存在と位置付ける）⁽¹¹⁾であり、こうした立ち位置故に社会変動の影響を大きく受けたことは当然であり、また、彼ら自身が社会全体に何らかの影響を与えた可能性も否定できない。神田が述べているように神子の研究にあたっては、社会の歴史の変動を視点に置くことは極めて重要であると考ええる。

以上の三点に加え、副次的課題として「巫女遊女起源説」を考察する。柳田國男は「巫女考」最後の項「箴を持てる女」に、信仰環境の変化により巫道が衰退し冷遇され（巫女たちは）乞食同様となり娼を兼ねるようになった旨を論じている。折口信夫も柳田の論を後押しし、中山太郎は『日本巫女史』に遊女の起源を巫女とし、山上伊豆母も宮廷や貴族層で活躍していた巫女たちが零落し遊女となったと述べている。五来重や谷山健一も同様に巫女Ⅱ遊女論を継承し展開しその影響は未だ少ない。い。

こうした言説の背景には「性」を「聖なるもの」、巫女を「神妻」とする捉え方があるが、これらに対し服藤早苗は近著『古代・中世の芸能と買売春』⁽¹²⁾にて「どの説においても実証的ではない」と断言し、「遊女」の歴史の本質を明らかにすることにより反論を呈している。本論はこうした研究実績の下、巫女の歴史の実相の究明から「遊女巫女起源説」を検証するものである。

二 本論の目的と構成

本論の目的は前述した民俗学をはじめとする巫女研究の到達、成果を踏まえ歴史の中にある巫女の実像の追究にある。今日までの巫女研究の到達は既述のように広い分野からの検証により近代はもとより、古代から近世における巫女の実像について少なからず明らかにしてきたことである。そしてその最大の成果は巫女、特に民間ミコはあらゆる時代、地域、階層において政治の世界はもとより庶民の生活習慣に深く根差す民俗的存在であり、日常生活や宗教観に大きく影響を与えてきたこと、すなわち巫女は日本の歴史のあらゆる場面において社会と密接につながった存在であることを指し示したことにある。しかしながらこうした研究の成果が、巫女を含む呪術者の歴史の変容の有機的連続性への理解を推し進めているとはいい難く、つまり課題とした神社ミコと民間ミコとの関係、民間ミコと巫覡等の呪術者、社会変動との関係、および遊女の起源を巫女とする言説の解明を不十分なものとしているといえる。

以上の問題意識から、本論は二部構成からなり、第一部を「「巫女」および「巫術者」存立の歴史的考察」、第二部を「具体的事例の研究」とする。一部は巫女を含む巫術者全般の時代経緯による変容を考察するものとし、新たな史料発掘に努めると共に、先行研究に依拠し彼らの歴史的存在・変容の理解を深める。二部は一部の歴史的経過におけるミコおよび周縁組織の具体的様相の提示と位置付ける。したがって、一部は二部の事例にある各々のミコ集団がどのような歴史経過の中で形成されたのかを検証する面を有し、一部と二部は本論の目的、課題の追究のために相互に補完し合う関係にある。

第一部では、古代律令社会から近世までの「巫女」・「巫術者」について「神社ミコ」と「民間ミコ」に大別し、各々について時代による変容を社会動向と共に考察しその相違点と共通点を明らかにする。

第一章は「古代律令社会」における国史や『延喜式』などの官記録および仏教説話などから、「巫術者」の有り様を社会背景と共に検討する。まず、律令体制支配下の神社において「ミコ」はどのような存在であったかを探り、次に民間で活躍した巫術者やト占について論じる。特に民間巫術者として国史や官書に散見する「巫覡」については、史料および先行研究からその実相を追究する。最後に宮廷祭祀において「巫女」とされる御巫の存在について先行研究より検討を行い、「神社ミコ」と「民間ミコ」との関係性についても論じる。

第二章の中世の時代区分は、律令社会の崩壊により朝廷権威が凋落する平安時代中期（十世紀末）より、室町時代までとする。中世は神社ミコ、民間ミコ共に活発に活動した時代であり、多様な様相を呈しているが、古代とはその態を異としている。なぜ様相が変化したのか、神社「巫女」の「誕生」や巫覡の変化などを具体的事例と共に社会動向の変化を背景に考察する。

第三章近世に関しては、本論二部に神社ミコおよび民間ミコの事例研究を提示しているので、今章では主に先行研究に依拠しながら、神社ミコ、民間ミコを含む民間宗教者が幕藩体制下においてその政策にどのような影響を受け変容したかを中心に論じる。

第四章は「明治維新「神子禁止令」の思想背景と社会的意味」と題し、明治維新政府の「神子禁止令」について論じる。神田が指摘し、かつ、一章、二章で論じたようにミコは日本の歴史上、あらゆる時代、地域において貴賤に関係なく人々の生活に密着した存在であったが、明治維新の改革によりその姿の多くが公の場から追放されることとなる。こうした施策の背景には何があったのか、幕末の「淫祀論争」と大阪府の民衆統治の動向より、「神子禁止令」の思想および社会背景を検証し、「神子

禁止令」の本質について考察を行う。

第二部「具体的事例の研究」では、ミコの歴史的変容の事例提示として一部に引き続く章立てとする。

第五章は「中世祇園社片羽屋神子の実像」について論じる。中世祇園社には神楽奉仕を主たる役割とした社座巫女とは別に、男女混合の片羽屋神子と呼ばれる下級役人である神子集団が存在した。彼らについては脇田晴子が既にその概要を明らかにしているが、脇田とは別の視点から組織の有り様と職掌の特徴を検証することにより、神子集団としての成り立ち、および社会的属性について検討する。

第六章「近世住吉社巫女の職掌と組織の特性」では、摂津国住吉社巫女について元禄時代に祠官梅園惟朝が記した『住吉松葉大記』をテキストとし、中世から近世かけての神社巫女の組織や役割などについて検証し、大神社における巫女の特性を明らかにする。

第七章「都市に生きる近世天王寺梓神子」では摂津国天王寺村の梓神子について考察する。梓神子は「ミコ町」と称される一角に居住し営業を行い、彼女たちの夫は四天王寺聖霊会などでの「獅子・菩薩」役と大太鼓鉦鼓を担う四天王寺の下級役人であった。天王寺史料や近世大坂で刊行された資料より、「ミコ町」誕生の歴史的背景や、梓神子と夫の社会的位置などについても検証する。

終章「結語」では、一「それぞれの明治維新」と題し、本論で述べた神社ミコや民間ミコが明治維新においてどのような組織形態、職掌を変容させたかについて簡潔に述べておく。そして最後に、二「全体のまとめと今後の課題」として、本論での序章での課題がどのように論じられ、その結果はいかなるものであったかについて述べる。そして今日の巫女研究との関係において今後の課題は何かを提示しまとめとする。

なお、「巫女」を論ずるにあたり、次の点について確認しておきたい。

第一に「巫女」の表記についてである。従来「巫女」は「女巫」の総称として使用され、こうした表記、理解に疑念を持つ論考は見当たらず、本論でも表題を「巫女」とし基本的には同様の認識の下で論じている。ところが「ミコ」の表記には「神子・御子・巫子」等もあり、また、本研究を進める中で「巫女」なる語彙（表記）・存在が表れるのは十二世紀中頃であり、「巫女」の存在は単なる「女巫」でなく「神社ミコ」にある可能性を見出した。しかしながらこうした状況を考慮しての記述は煩雑であり、またこれまでの論者も「ミコ」の表記は限定しておらず、したがって一般記述は「巫女」「ミコ」とし、また史料上汎用されている「神子」（一般的に民間ミコは「神子」と表記されている）も同様に使用し、厳然たる使用基準は設けず、他は史料記述を参考とする。

第二に「巫術者」の定義と表記についてである。「巫術」とする語彙は『続日本紀』養老元年（七一七）四月壬辰条に「執巫術逆」とあり、詐禱的行為として「巫術」なる存在が古代より認識されていたことが確認でき、したがって神や精霊との交流行為（託宣、祈祷等）を行う者たちを「巫術者」とする。しかしながら、詐禱とあるようにまた本論でも述べるが、「巫」なるものへの忌みが強まり次第に「巫術」とした表現は減じ「呪術」となる。したがって、本論では「巫術者」と「呪術者」とは同一的意味を持ち、また、呪術者は後世では民間宗教者・芸能的宗教者・周縁者と表現することも付記しておく。

【注】

（1）「巫女考」『定本柳田國男集第九卷』筑摩書房、一九七七年（第十四刷、一九六九年初刷）。

- (2) 神田より子『神子と修験の宗教民俗学的研究』（岩田書院、二〇〇一年）九頁。
- (3) 下坂守「宮仕と「巫女部屋」の巫女」（『中世寺院社会の研究』思文閣、二〇〇一年）。
- (4) 脇田晴子「中世祇園社の「神子」について」（『京都市歴史資料館紀要』第十号、一九九二年）。
- (5) 松村和歌子「宗教者としての中世の春日巫女」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第一四二集、二〇〇八年）、岩田勝「春日社における神楽祭祀とその組織」（『民俗芸能研究』第十三号、一九九一年）、松尾恒一「中世、春日社神人の芸能」（『神主と神人の社会史』、思文閣出版、一九九八年）。
- (6) 中野洋平「神社神子の存立―近世期の大原神子を事例として―」（『職能民へのまなざし』、世界人権問題研究センター、二〇一五年）。
- (7) 堀岡喜美子「住吉大社の巫女をめぐる一考察」（『鷹陵史学』第三十七号、二〇一一年）。
- (8) 西田かほる「神子」（シリーズ近世の身分的周縁（1）『民間に生きる宗教者』、吉川弘文館、二〇〇〇年）、中野洋平「信濃における神事舞太夫・梓神子集団の歴史的展開」（『芸能史研究』一七五号、二〇〇七年）、岩田勝「神子と法者」（『宗教伝承の世界』三弥井書店、一九九八年）、宮本袈裟雄「修験道と巫女」（『庶民信仰と現世利益』東京堂出版、二〇〇三年）。
- (9) 岡佳子「北山散所」（『散所・声聞師・舞々の研究』思文閣出版、二〇〇四年）。
- (10) 桜井徳太郎『日本のシャマニズム 上巻』吉川弘文館、一九九四年。
- (11) 「民俗」とは一般的「人民の風俗」「民間の習俗」（『日本国語大辞典』一八巻、小学館、一九八一年）と解されているが、本論では「終章」で述べているように「民俗」とは「人々の日常生活の知恵」と捉え、民間ミコを「人々の日常生活に寄り添った民俗的存在」として論じる。
- (12) 服藤早苗『古代・中世の芸能と売買春』明石書店、二〇一二年。

第一部 「巫女」および「巫術者」存立の歴史的考察

科学文明の未発達な社会は、生活の多くが巫術の方策により営まれていたといっても過言ではなく、当然多くの巫術者が存在したといえる。社会の発展過程に伴う階級社会の成立は巫術者をも支配者階級と被支配者階級の双方に分ち、前者の代表が「鬼道を使わす」卑弥呼であり、『古事記』、『日本書紀』「神代」に表れる神々たちであった。⁽¹⁾そして後者は『日本書紀』などに在る民衆の生活に息づいた「巫覡」や「巫」、『日本霊異記』にある「卜者」たちあったと考えられる。

古代律令社会は祭政一致の社会であり神社は祭(政)事を行う重要な場であった。律令社会において神社は「国家の宗祀」として存在し、その主たる役割が国家・朝廷・天皇の鎮護・護持であったことは『延喜式』の内容から窺え、当然、そこには神との交信を行い神の意向を伝える巫術者の存在が不可欠であった。⁽²⁾一方、科学・医療の未発達な社会に生きる人々にとって、生老病死、干ばつ、大雨、地震、雷といった自然(神)への脅威に対し、予知し不安を除去する巫術者がなくてはならない存在であったことは想像に難くない。国家や神社組織のない原始社会において巫術者は「人々」のために存在していたであろうが、階級社会の成立、すなわち日本では古代律令社会において少なくともその活動場所において相違があったと考えられる。当然、その後の歴史の流れにおいても巫術者の様相は政治・経済・文化・宗教といった社会の変化、人々の要請によつて変容し続けたことは当然の経過といえる。

本論第一部では、以上のような巫女および巫術者たちが歩んできたであろう歴史的経過、変容について、序章の課題を受け、古代律令社会、中世、近世、および明治維新の時代区分により検証する。

第一章 古代律令社会における「巫術者」たち

一 神社「巫女」の存在形態

古代律令社会における神社「巫女」に関する記録は寡少であるが、その中で特筆されるのが『続日本紀』天平期に登場する宇佐八幡大神禰宜尼大神朝臣杜女であり次のようにある。

A 天平二十年八月乙卯、八幡大神祝部従八位上大神宅女、従八位上大神杜女並授外従五位下。⁽³⁾

B 天平勝寶元年十一月辛卯朔八幡大神禰宜外従五位下大神杜女、主神司従八位下大神田麻呂二人賜大神朝臣姓

C 天平勝寶元年十二月巳酉、八幡大神託宣向京（中略）、丁亥、八幡大神祢宜尼大神朝臣杜女其興紫色、一同乗興拝東大寺、（中略）尼杜女授四位下、⁽⁴⁾

杜女は東大寺大仏建立にあたり、積極的に協力せよとする八幡神の託宣を引き出したとされる人物として周知であるが、この記録より、天平二十年（七四八）八月乙卯（十七）に祝部杜女として従八位上から外従五位下に叙せられたことがわかる。そして翌年の天平勝寶元年（七四九）十一月には大神杜女に「大神朝臣之姓」が賜れ、十二月には八幡大神の託宣のため上洛し、東大寺拝願時には孝謙天皇と同じ紫色の輿に乗り、従四位下に昇叙している。これらの記録より杜女とは宇佐八幡宮に奉仕する女性神職者であり、大神の託宣を引き出していることより神社の「巫女」的存在であったとして間違いないであろうし、先学の多くは「巫女」と位置付けている。

これら『続日本紀』の記録からは、律令社会において「巫女」は中央政権をも揺るがす影響力を持つ存在であったことが窺えるが、ここで注目されるのは杜女の称号が「巫女」ではなく禰宜尼であり、以前は祝部であったことである。天平二十年に杜女と同時に叙された大神宅女も祝部であった。なお、杜女が「禰宜尼」とされ「尼」の称号が付されているのは、宇佐八幡宮が神仏習合の極めて強い神社であり、社での職務、称号は神社と寺院双方の影響を受けていること、かつ大仏建立の目的は当時の様々な社会不安を仏教の力により安定させることを目的としたものであり、当然「尼」の称号を冠することが重要であったと解釈されよう。しかしながら彼女たちは「巫女的存在」でありながら「祝部、禰宜」と称されている。

西宮秀紀は古代の神祇職について、『律令国家と神祇祭祀制度の研究』⁽⁵⁾において、八〜九世紀の国史・官符・令、および『延喜式』より、神祇職の一覧化、類型化を行っている。西宮の研究成果による一覧表からは、律令国家における神祇職は神官司、神主、禰宜、祝（祝部）であり「巫女」とした職階はどの史料にも見当たらない。一方、律令社会における女性の祝、禰宜に関する記録として、『類聚三代格』に貞観十年（八六八）六月二十八日に發布された「應以女為禰宜事」とする太政官符がある。⁽⁶⁾西宮はこの太政官符の内容は、「天長二年（八二六）十二月頃は、禰宜・祝の設置は定まっていず、ある國では独り「女祝」を置いて祭祀を掌らせているので、禰宜・祝両方がいる（社）は女性を禰宜にし、先に男性の禰宜が置かれていたら、その一代限りで女性に替えることを命じた（女禰宜補任の強化）」⁽⁷⁾ものである、と述べている。また、律令社会には独りの女祝が永く祭を行っていた国が存在し、令制以前の地方の祝は「女祝」が主であったかもしれない、⁽⁸⁾とも述べている。すなわち、古代

律令社会の地方の小社には女祝・禰宜の存在が常態化していたが、彼女たちは「巫女」とは呼称されていなかったのである。また、西宮は、祝の役割は語源の「ヒレや袖をヒラヒラさせて神憑りをして託宣するという姿態に基づく」から、神と主人の仲立ちをする者であると述べており、古代社会では男女共に祝として「巫女」的な役割を担っていたといえる。⁽⁹⁾

一方、西宮の研究からは、畿内の大神社には「女祝、女禰宜」の記録は無く、「巫女」的な役割を担う女性神職者の存在を畿内の大神社には確認はできていない。しかし、義江明子は伊勢神宮には斎宮に仕える物忌、鴨社には斎院に仕える斎祝子とする女性神職者が存在し、斎宮や斎院に代わって「巫女」的役割を担っていたとしている。⁽¹⁰⁾

では、後世、一般的に汎用される「神子」はどうか。『貞観儀式』⁽¹¹⁾「園并韓神祭儀」には「御神子先廻庭火供湯立舞」とあり、御神子なる人物が儀式において湯立舞を行っていることが分かる。しかしこの記述の前には「神祇官共拝御巫微聲宣祝詞再拝如初御巫拍手」とあり、後述する宮廷「巫女」である御巫も祭儀に奉仕している。両者がどのような関係にあるのかは明らかではないが、宮廷祭儀において「御神子」とあるのはこのみであり、「園并韓神祭儀」が「韓神」とあり他国の神を祭っているとするならば、「御神子」の存在は御巫とは別の「ミコ」として位置づけられる可能性は否定できない。「神子」はもう一件、『延喜式』巻十五「内蔵寮」に「平城法華寺大神神子二人春秋装束料、絹六疋五丈八尺」とあり「みかむ（ん）こ」と訓む。⁽¹²⁾補注によれば法華寺には鎮守の神が座しおそらくそこの神子であろうとのことであるが、どのような役割を担いどのような存在であったかについては先の神子と同様に不明である。この二例より、古代律令社会において宮廷祭儀および寺院内に

は、その詳細は明らかではないが「神子」と表記される存在があったことが確認できる。神田より子はこれらの例より東北地方の「神子」名称がこの頃から既にあったとしているが、「神子」が後世の「神子」とどのような関係にあるかは判然としない。

なお、伊勢宮の斎宮、鴨社の斎院については「神社巫女」とする論もあるが、双方ともに朝廷の皇女が座し、義江明子が『日本古代の祭祀と女性』で明らかにしているように「神憑り託宣」など巫女的な役割はなく、したがって本論では言及しない。また、鹿島神宮などに存在した物忌などについても、神楽や神憑りといった役割を担ってはず、一般的な神社巫女とは異なる存在と位置付けられる者とする。

二 民間の巫術者たち

ここでは、神社以外の場所（宮廷を除く）で活躍した巫術者（ここではいわゆるミコとされる女巫も含み、民間巫あるいは先行研究で表記される里巫とする）を見ていきたい。

国史の中で明らかに里巫として表れるのは、『日本後紀』延暦二十四年（八〇五）二月庚戌（一〇日）の平城松井坊の女巫である。この女巫の一件については、義江明子がその経過と背景について詳細に検討を加えている。⁽¹⁴⁾ 概要は王権の軍神であり武器庫でもあった石上神宮より、桓武天皇が平安京遷都に伴い武器・神宝を運び出したところ異変が相次ぎ、天皇も病氣になったため、女巫を召して鎮御魂の儀礼を行わせ「通宵念怒」の結果遂に石上神と天皇を和解させることができた、とするものである。また、『続日本後紀』承和十二年（八四五）七月十四日条に、雄略天皇時に病氣治癒のため「筑紫之奇巫」を迎えたとする記録がある。雄略天皇時、

すなわち五世紀には筑紫地方にも優れた民間巫（男女の別は不明）が存在し、松井坊の女巫同様に天皇の病氣治療にたずさわっていることが分かる。

一方、『文徳天皇紀』仁寿二年（八五二）二月二十五日条には、こうした民間巫とは違った妖巫の記録がある。越前守藤原朝臣高房の武勇伝を記したものであるが、その内容は、席（むしろ）田郡に「有妖巫」のため、民が害毒を被り、長吏も恐れてこの郡には入ることができない状況であったが、高房が一人乗り込んで「追捕其類」した、というものである。この逸話は何を意味するのか。仁寿二年は国司や郡司に池や堰の修築を促進させており、この逸話の前節に神の存在の為、堤防が造れなかったが高房の説得により作ることができた話が載せられている。席田郡とは和同八年（七一五）、席田君邇近と新羅人七四家の入植によりできた小さな郡であり、結束が強く、何らかの理由から堤防や堰の造成、改築に對し激しく抵抗したと想像される。おそらくこうした民の抵抗を「妖巫」の所為にしたとてもあながち不自然ではないであろう。

これらの記録より、民間において天皇の生死に関わることができた優れた里巫が存在し、朝廷が採用するといった環境が当時にはあったことがわかる。一方、席田郡の逸話のように権力に抵抗するものを「妖巫」として表現し、社会的悪の存在として位置づけられる場合も見られ、「巫」なる者は良と悪の両義性を併せ持った存在であると認識されていたといえる。⁽¹⁶⁾

では、国史など官書以外の書物には里巫はどのように描かれているだろうか。

平安初期に私度僧景戒によって編まれた『日本国現報善惡靈異記』⁽¹⁷⁾（以下、『靈異記』とする）には、「卜者」として三話に登場する。中巻五話

は年毎に牛を殺し祀った富者が病氣になり「医薬万療」を施しても治癒せず、「卜者」を呼び集めて祓い祈祷を行っている。中巻第十六話は信心深くない者の死んだ際、卜者が「我身莫焼」と託宣したため死体を焼かず置いていたところ生き返り、地獄での経験を話しその後改心する。また、下巻第三十一話には女が二つの石を生み大きくなった時、卜者にその地域の神が乗り移り石はその神の子だ、と託宣している。『靈異記』所収の『日本古典文学大系七十』では「卜者」に「かむなぎ」とふりながらあり、校注では「卜者」をみこ（巫人）としている。内容からしても、ここでの「卜者」は里巫であることは間違いないであろう。『靈異記』が仏教説話であり、仏教の教えである因果応報を主に説いているのであるが、仏教の教えの世界でも「卜者」が里に暮らす人々にとって病氣治療や人生の大事において重要な役割を果たしていることが良くわかるものである。

これら里巫、民間巫の特徴をまとめると

① 巫術の対象者は天皇はもとより、里人の富者もいれば貧者や女性とあらゆる人々である。

② 巫者は松井坊の女巫のように女性が優位な印象はあるが、筑紫の奇巫や『靈異記』での「卜者」の性別は定かではない。女巫と敢えて表現されていることを考えると、男巫が当たり前前に存在していたとも考えられる。

③ 民間においても「神社巫女」と同様に、「巫女」とした表現、表記は見られない。

となろう。すなわち、古代社会での民間巫術者はあらゆる社会で活躍しており、男女ともに多数存在し、特に女巫が優位に活躍したとは限らず、「巫女」なる存在もいなかったといえる。

三 「巫覡」についての考察

この節では、序章で述べた観点に基づき、民間巫とは別に「巫覡」について論じる。「巫覡」に関してはこれまでも多くの識者によって論じられている。西垣晴次は古代律令社会の巫覡の様相を、上田正昭は古代の芸能との関係を論じ、⁽¹⁹⁾ 山上伊豆母は「巫女」の歴史から追究している。⁽²⁰⁾ また西宮秀紀は「巫覡の存在形態」に焦点を当てた論考を発表し、菅原征子は奈良時代の国家組織と「巫覡」集団について論じている。⁽²²⁾ その他、鈴木正崇は神楽の担い手として巫覡に論及している。⁽²³⁾ このように「巫覡」についての研究は様々な分野、視点から行われているが、これらの研究において共通しているのは巫覡を単に民間巫術者の総称として論じられている点であろう。しかしながら、『日本書紀』をはじめ、国史史料に「巫覡」とし登場する巫術者の様相は、前節でのべた女巫や卜占として表される巫術者とは若干違った存在として著されている。本論では国史、官書に表れる「巫覡」の役割に注視し、先の民間巫との相違を明らかにしその特質はなにかについて検証する。

平安中期に編まれた辞書『和名類聚抄』には、「巫覡」は「乞盜類」として遊女や乞児と同類の項目に記されており、「巫」は「加牟奈岐祝女也」、「巫覡」は「加牟奈岐男祝也」とあると共に、「巫女」「神子」とした記述は見当たらない。この内容より「巫」とは女の「巫（かむなぎ）」・「祝」を意味し、「巫覡」は男の「巫」・「祝」であると捉えられていたこと、また、平安中期では社会的には「乞盜類」として蔑視される存在であったといえる。このように『類聚和抄』では巫覡を男女の巫術者としており、巫覡を巫術者の総称として解釈、理解が間違っているとはいえない。

いが、先述したように国史や『類聚三代格』に表れる巫覡からは、は古⁽²⁴⁾代律令社会では単なる巫術者ではない巫覡の特性が見えてくる。

巫覡は国史に次のように記録されている。

(イ) …『日本書紀』⁽²⁵⁾皇極三年六月…

内巫覡等折取枝葉懸掛木綿伺候大臣渡橋之時、争陣神語人微之説、其巫甚多不可悉聴。

(ロ) …『日本書紀』皇極三年七月…

東国不盡河邊人大生部多勤祭虫村里之曰此者常世神也祭此神者致富與寿巫覡等遂詐託於神語曰、(中略)、秦造河勝惡民所惑打大生部多、其巫覡等恐休其勤祭。

(イ) は皇極天皇三年(六四四)六月に多勢の巫覡が枝葉に木綿の布をかけ、蘇我大臣が橋を渡る時伺候し、「神語人微之説」すなわち託宣したという。巫覡の数があまりにも多く何を言っているのか分らなかったが何かが起こる前兆ではないか、と恐れられていることがわかる。この記事と同様のものが前年の二月にも載せられている。(ロ)は同年七月に東国の大生部多なる人物が、虫を祭り歌舞すれば福が来るとした常世神を流行らせ秦河勝に征伐され、そのため他の巫覡たちは祭を勧める事を休んだ、とある。西垣晴次はこれらの記事が皇極三年(六四四)であったことより、翌年六四五年、中大兄皇子らの蘇我氏へのクーデター「大化の改新」の前夜であり、民衆の不安が巫覡たちにより示されたものであり、同じ記事があるのはこのような出来事が多く無視できない状況であったからである、と述べている。⁽²⁶⁾

『続日本紀』、および『続日本後紀』には

(ハ) …『続日本紀』⁽²⁷⁾天平勝寶四年(七五二)八月…

京師巫覡十七人配于、伊豆、隱岐、土佐等遠。

(二) …『続日本紀』神護景雲四年(七七〇)二月二十三日条…

破却西大寺東塔心礎、其石大方一丈餘、(中略)、数千人引之日去
数歩、(中略)。時巫覡之徒、動以石崇為言、(後略)、天皇不忿、
卜之破石為祟、(後略)。

(ホ) …『続日本後紀』⁽²⁸⁾承和十二年(八四五)七月十四日条…

(前略)、公成始祖眞棕大連奏迎筑紫之奇巫奉救御病之膏肓、天皇
賜姓巫部後世疑請巫覡種故今申改之。

天平勝寶四年(七五二)八月には京師、すなわち平城京の巫覡十七人が遠流となっている。当時の伊豆、隠岐、土佐への流罪は重刑であり、十七人という人数は尋常ではないがその罪状についての記録がない。こうした背景には何があったのか。同年四月には東大寺盧舎那仏(大仏)の開眼供養会が行われ、二年前には聖武天皇により各国に国分寺・尼寺建立の詔が勅され仏教重視の政策が強行されている。その背景には社会状況の不安定があり、仏教による国家鎮護を目的とした施策であったが、巫覡たちの罪状はこのような社会背景の下、庶衆の除災招福を後に述べる「淫祀」によって祈るといふ朝廷の意向に反する反仏教、反社会的な活動にあったと推測される。

(二) は西大寺東塔の礎石を築くに当たって困難が続き、これに対して巫覡の徒が「石の崇の為」と述べたため、その石を砕いて捨て置いたところ天皇が病氣になった、とある。同年八月、称徳天皇が崩御し道鏡は失脚している。ここに登場する西大寺、東大寺共に仏教振興施策の中心寺院であり、巫覡の託宣はこうした天皇の仏教偏重の動きに警鐘を与える意味を含んだ逸話であったと言えよう。

(ホ) は前にも述べたが雄略天皇時(四五六〜七九)、公成の始祖眞棕なる者が天皇の病氣治癒のため筑紫の奇巫を迎え天皇を救い、その褒賞

として「巫」の姓を賜ったが、「後世疑謂巫覡種」の故に改姓を申し出ている。この内容からは、雄略天皇時には巫姓は特別視されるべき対象でなかったが、『続日本紀』が編纂された七、八世紀には巫蠱といった虫を使つて人を呪う呪術が大陸より伝来した所為か、巫覡が活躍する九世紀の律令社会においては「巫」なるものが危険視、あるいは蔑視される存在となっていることがわかる。

六国史以外の記録として『類聚三代格』⁽²⁹⁾「禁制事」の項に次のようにある。

A 「禁断京中街路祭祀事」

勅、此來無知百姓構成巫覡妄崇淫祀○狗之設符書之類、百万作恠。

珍填溢街路託事求福。(後略)。自今以後、宜嚴禁断、如有違犯者、

(中略)、患禱祀者宣於京外祓除。

宝龜十一年十二月十四日

B 應禁断兩京巫覡事

勅、巫覡之徒好託禍福、庶民之愚仰信媛言、淫祀斬繁、厭呪亦多。

(中略)、宜自今已後一切禁断患禱祀者宣於京外。

大同二年九月二十八日

これらの勅の背景は何か。Aは宝龜十一年(七八〇)、Bは大同二年(八〇七)と約三十年、場所は平城と平安と相違はあるが、八世紀から九世紀は政情の不安定な時代であり、浮浪・逃亡が増加し、⁽³⁰⁾宝龜十一年には睦奥国では郡司の反乱が勃発している。桓武天皇が七九四年に平安京遷都を断行したが、飢饉や疫病が頻発し、また要人の急死が相次ぎこれらは早良親王の怨霊の所為であるとされ恐れられた。大同二年には平城天皇により桓武が寵愛した伊予親王が謀反の疑いをかけられ自殺に追い込まれる事件(「伊予親王の変」)が起きている。奈良時代後期から平安

時代前期における記録からも、『日本書紀』の記録と同様に巫覡が活躍しかつそのために取締が強化されるのは、政情が不安定であり政権にとつて大きな変動があつた時といえる。

では巫覡は何故に取締を受けなければならなかったのか。両勅の内容は共に奈良・京の巫覡が無知な百姓や愚かな庶衆を淫祀にて騙しているので禁止し、違反した者は京から追放するという内容である。ここで注目されるのは淫祀とは何かということである。Aでは狗の符書をたくさん作り、街路では福を求めて人が溢れているという。Bでは禍福を託し妖言を信じ、厭呪も極めて多いから禁断するとある。すなわち淫祀とは朝廷が支配する神社に属する神祇信仰や仏教でなく、庶民や百姓が除疫救福のために守札や祠を作り、街路に人々が集散するなどの呪術的民間宗教であつたといえる。⁽³¹⁾ 為政者はこうした宗教活動を「衆愚の沙汰」とし、厳しく取り締まったのである。

同じく『類聚三代格』には天平神護二年（七六六）に奈良、京の里における踏歌を禁じ、延暦十七年（七九八）には男女による歌舞を伴う夜祭を禁じるとする太政官符が載せられている。⁽³²⁾ これらには巫覡が関与したとする記録はないが、呪術と芸能の関係は先行研究でも明らかかなようにその関係は密接であり、人々が集散し夜祭を行うには巫覡が関わっていたと推測することも可能であろう。

朝廷はこうした神社支配や仏教に属しない宗教活動、それも多くの人々が集散する民衆の動向は、時には反朝廷活動として大きなうねりとなると見て非常に危機感を持っていることがわかる。すなわち律令国家の宗教支配統制の枠組みである神社や寺院から外れた巫覡の民間宗教は、国家の統制を乱す淫祀として敵視し厳しく取り締まったのである。

以上の内容より、「巫覡」とは男女の「巫」の集団であつたとすること

ができよう。これまでの記録からは「巫覡等」、「巫覡之徒」とした表現が多く、明らかに個の巫を表す場合とは異なっている。(ハ)では十七人もの巫覡が一斉に遠流されている。人々を多く集め宗教的歌舞活動を行うには、男女の巫術者の存在が不可欠であったと想像される。為政者はこうした男女による巫術者集団の影響力の大きさに危機感を持ち、かれらを特に「巫覡」と表現し、その危険性を強調したと考えられる。⁽³³⁾

四 宮廷御巫について

一方、宮廷には「御巫」(ミカンコ・ミカンナギ)と称される女性の神祇官の存在があった。御巫とは「御」Ⅱ「天皇」、すなわち天皇の「巫」であり呪術的な能力を有した女性といえる。⁽³⁴⁾

『貞観儀式』⁽³⁵⁾における「園井韓神祭儀」、「大殿祭儀」、「大嘗會儀中」および「鎮魂祭儀」に御巫が祭儀において重要な役割を担っている記述が見られ、また、『貞観儀式』の後に編纂された『延喜式』⁽³⁶⁾に次のようにある。

・凡御巫、御門巫、生嶋巫各一人、其中宮、東宮唯有御巫各一人、取庶女堪事充之、但考選准散事宮人

・凡座摩巫、取都下國造氏童女七歳已上者充之、若及嫁時申辨官充替。

御巫については、岡田精司、二宮正彦および義江明子や小平美香などによる多くの研究実績があり、⁽³⁷⁾その実態については相当部分において明らかにされている。これら先行研究より彼女たちについて簡単にまとめると次に3点に集約されよう。

①御巫には大御巫二人(中宮・東宮各一人)・御門巫一人・生嶋巫一人・座摩巫一人の四種があり、それぞれ祭る神が存在し、祭神はいずれ

も古い神で精霊的であつた。

②座摩巫は都下国造氏の童女が任用条件であつたが、御門巫、生島巫の任用は一般からの「庶女の事に堪える」者であり、その身分は品部・雑戸に相当する低位であつた。平安中期にはその存在はなく「内侍」に引き継がれることとなるが、なぜ御巫がなくなったかは不明である。

③御巫の役割は『貞観儀式』の記述内容から天皇の呪術的身体守護であり、極めて呪術的性格の強いものであつたが、神がかりや託宣といった行為は見られなかつた。

④②の任用条件や前節の松井坊の女巫からの例からも民間巫術と密接なかわりが推測されるが、具体的な関係性については明らかではない。

小平美香はこうした御巫の研究成果に加えて、さらに『延喜式』に御巫の前列に記述されている「宮主」との関係、⁽³⁸⁾および御巫と猿女の関係について論じている。⁽³⁹⁾

『延喜式』には「宮主」とは「凡宮主取卜部堪事者任之、其卜部取三國卜術優長者、伊豆五人、壱岐五人、対馬十人、」とある。卜術に優れたことが第一の任用条件であり、巫覡の流罪地である伊豆などの離島からの任用となっている。壱岐や対馬からの任用は大陸からの新たな卜術の習得を期待したものであろうと推測される。小平はこうした『延喜式』の記述より、宮主も「事に堪える者」としてありそのありかたは御巫と類似し、共に「鎮め」「祓い」を職掌とし、両者の役割によって天皇の身体守護が行われていたことを明らかにしている。他にも岡田精二は古代の祭祀は男女のペアによって行われていたと述べている。すなわち古代律令社会における宮廷祭祀は宮主と御巫といった男女によって執行され、各々の役割が重

なり補い合っではじめて天皇身体守護に順当に機能するものであったといえる。こうした男女ペアによる呪術的機能は先述の巫覡にも当然あったと考えられ、かれらも男女の相互的な役割によって行われていた可能性は否定できない。

さらに小平は、御巫と猿女が共に祭祀における天皇の前行役をとめていることより、両者について論じている。小平は記紀伝承における天鈿女命の働きを重視し、彼女を祖とする猿女が先行役を勤めるのが本義であったが、後に專業神職としての御巫が担うようになり、記紀伝承に基づき「猿女」役が祭祀に御巫と共に奉仕したのであろうと述べると共に、鎮魂祭における両者の重要性を指摘している。そして「律令による国家祭祀制度の完成こそが御巫という女性神職を誕生させたのではないかと考えられる」と結論付けている。この論の展開には、なぜ律令国家に「御巫」とする女性專業神職を任じなければならなかったのか、御巫と猿女の役割の相違は何かなど不明であり、両者の関係についてはさらに検討が必要であろう。とはいえ、宮主との相互による祭祀形態やこうした宮廷祭祀における女性神職者としての御巫と猿女が存在と役割は、中世に誕生したと思われる神社「巫女」を考えるに当たり、重要な指摘であることは間違いない。

【小活】

まず神社巫女についてだが、律令社会における神社は国家支配機構としての役割を有し、神主・禰宜・祝（部）等の神職者は朝廷からの補任によって任じられた。女性の祝や禰宜は地方の神社においては存在し、宇佐八幡宮の杜女のように活躍し朝廷にまで影響を与える者もいた。しかし、畿内などの神社においては女性の祝・禰宜は存在せず、また「巫女」

と表記され「ミコ」と呼称される職階も存在していなかったと思われる。

民間においては、男女の巫術者が全国各地に存在し、百姓をはじめとする庶衆はもちろん朝廷・貴族とあらゆる階層に生老病死、旱魃や疫病などの自然の脅威、恐怖にたいする日常生活の精神的支えとなり、民間宗教の醸成にも影響を与える存在であったといえる。また、男女による「巫覡」集団は政変や疫病や飢饉など社会不安の増大時に多く現れ、朝廷からは淫祀により百姓、庶衆を誑かす反朝廷勢力とされ、取締りの対象となる存在であった。

一方、朝廷には天皇を呪術的祭祀により身体守護を司る女性の神職者である「御巫」が存在し、その一部の者の任用条件は「庶女の事に耐える」とあり、広く民間からの採用であった。

このように古代律令時代は巫術者があらゆる場面において活発に活動する社会であったが、史料上、神社、民間社会および宮廷において「巫女」と表記され「ミコ」と訓む存在は確認できず、この時代には存在しなかった可能性が明らかになった。また、神社神職者は朝廷の任官であり、民間巫術者とは基本的に社会的立場、活動場所を異にする存在であったといえる。しかしながら、民間巫術者が天皇の病氣治癒に携えることや御巫の任用条件を考えるなら、民間巫術者の能力は高く評価され、少なくとも朝廷とは交流があったといえる。また、後世、民間ミコと地方の神社ミコに汎用される「神子」の存在は、宮廷祭祀と寺院にそれぞれ一箇所確認できたが、その役割および後世との関係については不明である。

【注】

- (1) 山上伊豆母『巫女の歴史―日本宗教の母胎―』（雄山閣、一九九四年）、金子武雄『上代の呪的信仰』（公論社、一九七七年）等参照。

- (2) 西宮秀紀『律令国家と神祇祭祀制度の研究』（塙書院、二〇〇四年）一七八頁に、律令社会においては天変地異に際し、祝が神憑りし神託を下した例が挙げられている。

- (3) 『新補訂国史大系（普及版）続日本紀 前編』（吉川弘文館、一九七四年）一九六頁。

- (4) 前掲注(2) 西宮著書、二〇六頁。

- (5) 前掲注(2) 西宮著書。

- (6) 『新補訂国史大系（普及版）類聚三代格前編』吉川弘文館、一九七〇年。

- (7) 前掲2 西宮著書、一七七頁。

- (8) 前掲2 西宮著書、二三五頁。

- (9) 義江明子は太政官符の内容より、古代社会には男女の神職者が存在し、女性の霊能による祭祀者論に疑問を呈すると共に、次第に「祭祀を主る」祝職から排除された旨を指摘している。（『日本古代の祭祀と女性』（吉川弘文館、一九九六年）一七八～一八〇頁）。

- (10) 前掲注9 義江著書に伊勢神宮の物忌、鴨社の斎祝子について詳述されている。

- (11) 荷田在満校訂『續日本古典全集 貞観儀式』現代思潮社、一九八〇年。

- (12) 『新補訂国史大系（普及版）延喜式』吉川弘文館、一九九五年。

- (13) 義江明子『日本古代の祭祀と女性』吉川弘文館、一九九六年。

- (14) 義江明子『日本古代女性史論』吉川弘文館、二〇〇七年。

- (15) 『角川地名大辞典』角川書店、一九八〇年。

- (16) 吉備真備は子孫に書き残したとされる『私教類聚』に「莫用詐巫事」として「右詐巫之徒里人所用耳也、眞之巫覡。官之所知、（後略）」と述べている。官僚であつた真備にとって里巫は詐巫であり用いるべきではなく、眞の巫覡は官に関係し、有用な存在であるとした認識であつたといえる。

- (17) 『日本古典文学大系70 日本霊異記』岩波書店、一九七六年、第十一刷。

- (18) 西垣晴次「里人の巫覡と官の巫覡」（『日本民俗文化大系 神と仏Ⅱ 民俗宗教の諸相Ⅱ』小学館、一九八三年）。

- (19) 芸能史研究会編『日本芸能史1 原始・古代』（法政大学出版局、一九八三年、第四刷）第二章「古代芸能の形成」

- (20) 前掲注(1) 山上著書。

- (21) 西宮秀紀「日本古代「巫覡」論―その実態を中心に―」（直木考次郎先

- 生古希記念会『古代史論集下』塙書房、一九八九年。
- (22) 菅原征子「奈良時代の巫覡の活動」(『日本古代の民間宗教』、吉川弘文館、二〇〇三年)。
- (23) 鈴木正崇「巫覡と神楽」(『神と仏の民俗』、吉川弘文館、二〇〇一年)。
- (24) 国史、『類聚三代格』以外に「巫覡」の記録がみられるのは、管見の限り、前掲注(16)と『政事要略』卷七十にある「蠱毒厭魅及巫覡等事」、および『善家異記』の「巫覡見鬼有徴驗記」でありほとんどが官側の記事である。
- (25) 『増補国史大系(普及版) 日本書紀』吉川弘文館、一九七四年。
- (26) 前掲注(18) 西垣論文、二九六～二九七頁。
- (27) 『増補国史大系(普及版) 続日本紀 前編』吉川弘文館、一九七四年。
- (28) 『増補国史大系(普及版) 続日本後紀』吉川弘文館、一九七四年。
- (29) 『増補国史大系(普及版) 類聚三代格後編、弘仁格抄』吉川弘文館、一九七四年。
- (30) 網野善彦『日本社会の歴史(上)』(岩波書店、二〇〇三年、第十七刷) 一六八頁。
- (31) 「淫祠」とは歴史辞典上では「いかがわしい神仏を祀った小社をいうが、主に生殖器崇拜に基づく叢祀」(『國史大辞典』吉川弘文館、一九八〇年、第三刷)、「一般に民間における迷信の対象、中略、奈良時代、僧侶が巫覡の徒と結託し、淫祀を営み百姓を惑わす。後略」(『日本歴史大辞典』河出書房新社、一九八一年二刷)、「淫祠邪教」として「淫祀」は祀るべからず祭祀を営む場、邪教とはその社会的存在が好ましくないとされる宗教行為。後略」(『日本史大辞典』平凡社、一九九〇年) などとある。
- (32) 『増補国史大系(普及版) 類聚三代格 後編』(吉川弘文館、一九八〇年) 五八九頁、天平神護二年正月十四日官符「禁断両京幾内踏歌事」、延暦十七年十月四日官符「禁制両京幾内夜祭歌舞事」。
- (33) 菅原征子は前掲注22著書の「奈良時代の巫覡の活動」において、『靈異記』には巫覡の表記はなく民間の用語ではなく、かつ反体制的シャーマンである指摘している。二三〇頁、二三三頁。
- (34) 義江明子は「御巫とは、古代の宮廷にあって天皇に身近な祭祀に奉仕した巫女である」(『日本古代女性史論』吉川弘文館、二〇〇七年、一五九頁) と定義している。一方、小平美香は神祇官としての御巫を伊勢神宮の男性御巫との比較により検証し、御巫は天皇の身体守護の働きをなしている(伊勢神宮の御巫は天照大神) 女性の巫職としている(『女性神

職の近代』（ペリかん社、二〇〇九年）一〇八～一一一頁）。義江、小平共に御巫を天皇の身体守護とした女性巫術者とした見解には大きな相違はないが、義江の「巫女」定義は小平が明らかにしているように『令義解』にはその職掌は見当たらず、また、律令社会全般においても本稿で指摘しているようにその語彙は表れていない。したがって御巫を歴史学的認識から「巫女」とすることは再考が必要であると考ええる。

- (35) 「貞観儀式」とは平安時代前期貞観年間（八五九～八七七）に編纂された儀式であり、本論では『貞観儀式』（荷田在満校訂、現代思想社、一九八〇年）を参考にした。

- (36) 『^{新訂増補}国史大系（普及版） 交替式・弘仁格・延喜式前編』（吉川弘文館、一九九五年）。

- (37) 岡田精司『古代祭祀の史的研究』（塙書房、一九九二年）、二宮正彦『古代の神社と祭祀』（創元社、一九八八年）、義江明子前掲注34著書、同じく小平美香前掲注34著書などが挙げられ、他には勝浦令子「古代宮廷女性組織と性別分業」（『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年）がある。

- (38) 前掲(34) 小平著書、八十五～八十九頁。

- (39) 前掲(34) 小平著書、一五九～一六〇頁。

第二章 中世社会の巫女と巫術者の変容

今章では、一章で明らかにした古代律令社会での神社ミコや民間ミコおよび宮廷御巫の存立形態が、中世社会においてどのように変化し形づくられたのかを考察する。

中世初期の社会構造の最大の特徴は律令制度が十世紀末にはほぼ崩壊し、朝廷支配の公地公民制が崩れ多くの土地が貴族や大寺社所有の荘園となったことである。その為に朝廷権威の凋落と経済的困窮が顕著となり宮廷祭祀の簡略化、停止を余儀なくされ、反面、多くの荘園を有した貴族や大寺社が豊かな財政と権力を有し、権威の誇示として、春日社若宮おん祭りや寺院の舞樂法要（四箇法要）に代表されるように華やかな行事、祭会を営むようになる。法要の後に行われる民衆の為の延年といった娯楽性の高い芸能もまた活発化し、これらに参入する民間の芸能者も多様な様相を呈することとなる。大寺社は御供人、神人等と同様に田楽、猿楽、獅子舞、白拍子等といった芸能者たちをも取り込み支配にあたった。中世社会の発展は芸能者だけではなく多くの職能者を生み、これら職能民は十一世紀末頃より「座」を形成し寺社の支配からの営業権などの確立、拡大をはかり、巫術者、芸能民は支配寺社の近隣に居住しつつ地方各地を巡る権利を有する存在であったと考えられる。⁽²⁾

本章ではこう初期中世の社会構造、動向および職能民の変化を念頭に、古代における巫術者たちがどのように変容したかを検証するが、彼らの社会的属性、および中世史料に顕著に表れる女性ミコについても留意し論を進めるものとする。

一 中世神社「巫女」の様相

(1) 神社「巫女」の「誕生」

前章では古代律令社会の社には女祝・禰宜はいたが「巫女」は存在していなかったのではないか、とする検証結果を提示したが、中世史料の多くに神社「巫女」を認めることができる。民間「巫」が「巫覡」の類として蔑視、あるいは取締の対象とされ、かつ、伊勢神宮、鴨社を除く大神社には女性神職者が存在しなかったであろうにも関わらず「巫」を冠する「巫女」が神憑り託宣、神社神事、神楽などを担う存在として登場するのである。これはなぜなのか、史料および先行研究より検証していきたい。

神社「巫女」の初見は管見の限り、「六国史」の後の歴史書として編纂された『本朝世紀』康治元年（一一四二）正月十九日条の「右中弁源雅綱傳宣、件盛行夫婦於廣田社室前集巫女杯鼓舞跳梁」⁽³⁾である。⁽⁴⁾内容は源盛行とその妻津守嶋子が、鳥羽天皇の寵姫藤原得子（後の美福門院）を呪詛した廉で土佐国に配流されたものであるが、その呪詛には廣田社の巫女等が鼓舞跳梁し関わったとある。廣田社の巫女に関しては、太政官符や宣旨をまとめた『續左丞抄』「社頭死人卜例」⁽⁵⁾の「廣田社」の項に、「元暦元年三月、同言上云、去月十日、當社参籠巫女於戎宮拝殿死去者」、すなわち元暦元年（一一八四）に廣田社の参籠巫女が拝殿にて死去したとする記録である。これら両者の記録より廣田社には十二世紀の中頃より「巫女」の存在があったことが確認できる。この記録の前、長治二年（一一〇五）正月には「参籠女頓死」とあり、同じく参籠女ではあるが「巫女」とした表記ではなく、この時期すなわち八〇年前には未だ「巫女」とした存在がなかった可能性がある。また、同じく社頭での死去例

として「建久六年二月、於北野宮寺寶前巫女頓死云々。」とあり、建久六年（一一九五）には北野社においても巫女が存在していたと確認できる。

その他の記録として、石清水八幡宮の『宮寺縁事抄仏寺事次第御神樂次第末』に「建久三年二月十二日、（中略）、可為御除病延命之由、日吉託宣依童巫女給故也、^{（6）}」とある。記事は日吉社巫女の託宣により八幡社の神樂が行えなかったことを記したものだ^{（6）}が、建久三年（一一九二）には日吉社にも童巫女と表記される人物がいたことがわかる。

これらの記録より、管見の限り十世紀には確認できない神社「巫女」が十二世紀中頃から後半にかけて確実に存在したということである。では、この時期の神社を取り巻く環境に「巫女」を「誕生」させる変化があったのであろうか。冒頭で述べたように、十一世紀には律令制の崩壊により神社に対する朝廷の求心力は低下し、二十二社制度による畿内および周辺の神社への支配を強化した。しかし宮廷祭祀は宮廷の財政事情により縮小され、反対に豊かな経済状況にあった貴族や大寺社は華やかな宮廷行事を彩った舞樂を、四箇法要や次に述べる「初卯の御神樂」のように変容させ祭会に取り込んでいった。^{（7）}前章で述べたように御巫の存在は既に無く、このような祭祀催行空間の変化が神社「巫女」の誕生となった可能性は充分考えられる。

中本真人は宮廷神樂の研究より「石清水八幡宮寺の初卯の御神樂」^{（8）}について論じている。中本は、『民経記』天福元年（一二二三）二月四日条の裏書に、筆者藤原経光が石清水八幡宮の初卯御神樂を拝観した記録に「次第御宮廻、女房女房同有御神樂」^{（9）}とあることより、初卯の御神樂には、神主、人長・近衛召官らだけではなく、今まで参加のなかった巫女も奉仕していた、と述べ、石清水初卯御神樂次第が『貞観儀式』卷一「園并韓神祭祭儀」の御巫が舞を行ったことと共通していることを指摘して

いる。石清水八幡宮には九世紀頃より公祭とされる天皇による臨時祭が催行されているが、そこでの御神楽次第には女性の姿が無かったという。にもかかわらず初卯祭の次第は「園并韓神祭祭儀」に類似しており、中本は「女房女房」を御巫と同様の役割を担った「巫女」と位置付けたのである。中本は初卯祭がいつ頃より行われているかは不明であると述べているが、先の『民経記』記録より少なくとも十三世紀初頭には石清水八幡宮において朝廷祭儀に類似した祭儀が催行され、そこには神楽を舞う御巫的役割を果たす女房たちすなわち「巫女」が存在したといえる。

時代はやや下がるが、『石清水八幡宮社家文書』^⑩の貞治六年（一三六七）九月十五日付「足利義詮御判御教書写」には「石清水八幡宮巫女等申丹後国佐野別宮地頭職^{色号}一、事、為毎月御神楽料之處、」とあり、同じく永和四年（一三七八）七月十二日の教書写には「不闕令承引巫女等、可被遂行毎朔御神事之状」とある。すなわち、室町時代の石清水八幡宮には神楽を担う巫女が存在していたことが社家記録でも明らかであり、前述の初卯祭での神楽の担い手は中本が述べているように巫女であった可能性は高いといえる。

次に摂津国住吉社（以下、住吉社）の中世年中行事の記述より、神社「巫女」の様相について見ていきたい。

中世における住吉社の年中行事次第は文永年間（一二六五～七四）に祠官津守棟国が著した『住吉太神宮諸神事之次第記録』^⑪（以下、『諸次第』とする）に詳しくあり、巫女の姿もよく著されている。住吉社は『日本書紀』にある神功皇后と神功皇后を守ったとする住吉三神を祀る式内大社であり、朝廷とも深い関わりをもった神社である。住吉社の神事は極めて多様であり宮廷神事に準ずると思われるものも多く催行されているが、その中で十一月「相嘗ノ御祭」は次のように記録されている。

卯日戊（戌）時、社祭御供備進、先権少祝申御座、是内案也、自神館小文疊二帖出也、下客殿敷也、横座、惣官、南座権官座、勘所司八人衣冠、南北東西行、敷繩筵、巫女同着座、于時正権官束帶、被着座、（中略）、神官等天平瓮通造合進也。（中略）、次木綿手綱同氏人勤仕也。又勘所司比悉目器自八女手取テ同置也。次一神殿御分薦比悉目器等、勘所司取テ渡権少祝、権少祝持参御殿、（後略）辰日辰時、侍者御前御供備進也、（中略）、酉時、國祭、各着座神館、横座惣官、束帶、北座権館、同、氏人、布衣、南座氏人、上首、下客殿氏人、勘所司屋勘所司八人、布冠、巫女庭上寶藏北、着座、酒肴之時、天平瓮進也。如去夜、一献畢撤也、（中略）、社司木綿手綱同氏人役、天平瓮備進後、（後略）。

次は貞觀年間（八五九〜八七七）に編纂された『貞觀儀式』中の「大嘗祭儀中」および「鎮魂祭儀」にある御巫の様相である。

「大嘗祭儀中」（『貞觀儀式』二五一頁）

戊刻鸞輿御廻立殿主殿寮供浴場即著祭服御大嘗宮大藏省（中略）大臣一人率中臣、忌部御巫猿女前行、大臣在、中央中臣在左、忌部在右、（中略）、次之采女八人各執供神并供御雜物等、

「鎮魂祭儀」（『貞觀儀式』三七九頁）

二成次雅樂歌人同音歌二成神部一人候拍手御巫始舞每舞巫部譽舞三廻輦云阿奈迤缶、大藏録以安藝木綿二枚實於宮中進置伯前御巫覆宇氣槽立其上（中略）、次諸御巫猿女舞畢次宮内丞一人、

（傍線および太字表記は筆者による）

「相嘗ノ御祭」（以下、「相嘗祭」とは）宮廷の新嘗祭に先立ち、十一月最初の卯日に催行される祭祀であるが、住吉社の社人梅園惟朝が元禄期に記した『住吉松葉大記』⁽¹³⁾には「相嘗祭」について、「新穀を炊き諸神に奉じ、天子も亦新穀を食し神と人が共に食するが故に相嘗と云い、又、新穀故に新嘗と云う」と記されている。すなわち中世住吉社での「相嘗祭」は宮廷の新嘗祭を取り入れた内容であったと理解される。鎌倉時代の住吉社における「相嘗祭」は『諸次第』によれば舞楽を伴う盛大かつ荘厳に行われ、その中において重要な神事が「天平瓮（アマノヒラカ）」と称される器と「木綿の手纏（たすき）」を御供備進することにあつた。惟朝は「天平瓮」について、伝承に天の香山（香具山）の埴土より作つたとあると述べ、また、木綿の手纏は「由加多」であり「明衣」を著すとの見解を示している。また、瓮とは酒や食べ物を入れる瓶状の食器であり、『延喜式』には「相嘗祭神七十一座」に奉幣し絹や木綿、堅魚や海藻等の供物と共に缶、筥、水瓮（ヒラカ）等を給するとある。

義江明子は宮中御巫の役割は天皇の呪術的身体守護であり、鎮魂祭具として「御飯」と「御衣」があると述べている。⁽¹⁴⁾すなわち食、特に米による身体の再生と衣からの魂の復活であり、住吉社の相嘗祭における「天平瓮」と「木綿の手纏」はこうした天皇の鎮魂の祭具を具現しているとしてもおかしくはないであろう。「相嘗祭」は『延喜式』にもあるように極めて限られた神社のみに班幣され、宮廷の新嘗祭と鎮魂祭を合わせ持つものであり、こうした神事を執行するに当たっては、御巫と同様の役割を担う女性神職者の存在が必須であったと考えられる。相嘗祭における住吉巫女は巫女舞だけではなく直接御供備進に携わる役割を任じており、宮廷の御巫、猿女と同様の存在として位置付けられている。

これら住吉社と朝廷との関係、および「相嘗祭」、特に「鎮魂祭」では

「諸御巫猿女」とあるなど御巫と猿女の様相から推測されるのは、巫女とは正に宮廷における御巫と猿女を同一化、すなわち「巫女」の「巫」は御巫の「巫」であり、「女」は「猿女」の「女」であり、御巫（みかんこ）から巫女（みこ）と呼称されるようになったのではないか、ということである。御巫と猿女の役割については、一章において鎮魂祭の先行役とする小平美香の論考を紹介したが、既述のように畿内の大神社には女性の祝、禰宜は存在していなかったと思われ、宮廷祭祀の疑似的催行に当たり、天皇の身体守護のための御巫と猿女の役割を担う女性神職者の擁立が求められたと考えられる。

以上、確実な史料による裏付けは乏しく仮説の域をでないが、石清水八幡宮および住吉社の祭祀における巫女が存在形態より、宮廷との関わりが深くその祭祀次第を継承・疑似化した二十二社等には御巫の役割を担う「巫術者」としての女性神職者の存在が不可欠であり、こうした状況が神社「巫女」を誕生させた可能性は大きいと考える。また、祭会を宮廷祭祀と同様に華やかに彩るには内教坊の舞女や歌女の如く多くの女性の奉仕を要し、大神社における大人数の巫女組織を生み出したと推測される。これらについては、今後の更なる検証を期するものである。

なお、前章古代で述べた、斎宮―物忌のいる伊勢神宮、斎院―斎祝子の鴨社、および物忌のいる鹿島社には「巫女」の存在は見られない。いふなれば、女性祭祀者が現存した大社には巫女を誕生させる必要性はなかったのではないかと考える。

（２）神社「巫女」の具体像

次に、前述の「神社巫女誕生仮説」論を念頭におきつつ、大神社における巫女の出現、組織、職掌、身分などについて先行研究および史料よ

り検討を行う。

(イ) 春日社巫女の存在形態

春日社はいうまでもなく藤原氏の氏神であったが、同じく藤原氏の影響力の強かった興福寺の支配下にあったことは周知である。

中世春日社巫女については安倍泰郎や岩田勝、松村和歌子、松尾恒一など多くの研究実績があるが、⁽¹⁵⁾これらはすべて保延元年(一一三五)に創建された若宮拝殿に属する巫女に關してのものである。岩田によれば、春日社本社の大宮での御神楽は近衛官人や職掌人によつてであり、大宮には巫女や神楽男など巫の姿は明治維新までなかったとのことである。貞観時代には藤原氏の息女による斎女が任命されているが、⁽¹⁶⁾しかしながらいつまで存在したかは不明であり、また斎女は伊勢宮の斎宮や鴨社の斎王と同じく巫術者とは言い難く、したがって春日社の巫女といえは若宮拝殿の巫女を指している。

若宮巫女の史料上の初見は、若宮二代目神主が記した日記、「中臣祐重記」⁽¹⁷⁾の養和二年(一一八二)一月廿四日条の「子時、若宮拝殿入強盜、被盜輩日記」中にある、「又当番巫女全無坎」と思われる。強盜が押し入った時の被害状況を記したものだ、幸い当番巫女には被害が無かった模様である。この記録より若宮拝殿において夜中、巫女が当番として籠もっており、既述の廣田社の巫女と同様の役割を担っていたことがわかる。

では、巫女の様相はどのようなものであったか。先行研究によれば、若宮巫女組織は臈次制で座からなりその長は惣一と呼ばれ多数の巫女を有し、巫女が舞を神楽男が楽を担当していたという。岩田は拝殿巫女の職掌は神楽男と共に祈祷神楽を舞う事にあつたと論じているが、これに対し松村は、託宣祈祷の例は見られるが、若宮拝殿巫女の役割は天下太

平を祈る神楽を毎日奏することであり、それは神慮を慰めることを目的としたものであると反論を呈している。⁽¹⁸⁾ いずれにせよ、若宮巫女の役割は『春日権現靈驗記絵』の内容からも神楽を奏すると共に祈祷託宣をも行える巫術者と位置付けられ、夜中の社中籠りからも巫女は神と近位にある存在とされていたことは確かである。

若宮巫女の記録史料のひとつに、次の新薬師寺地藏堂の文永三年（一二六六）の年記を持つ「旧棟記木墨書銘」⁽²⁰⁾がある。

白豪時宿蓮房為若宮巫女・遊女等出難得脱、造立地藏菩薩形像一軀、被立拝殿中畢。

この記録より、阿部や松尾は地藏菩薩の造立を巫女と遊女等が共に立拝しており、彼女等は極めて近似した存在であると論じているが、辻浩和は若宮拝殿遊女を寺社支配の視点で論じ、遊女が巫女とは別組織として興福寺支配下にあったことを明らかにしている。⁽²²⁾ 若宮拝殿は遊女や白拍子が競って芸能を披露する場であり共演にすることも多かったであろうが、若宮拝殿での巫女はその組織、職掌から遊女とは明らかに別組織であり、当然、社会的属性も異なっていたと考える。

春日若宮神社は既に述べたように保延元年（一一三五）に創建されるが、その理由について花山院親忠は、興福寺が自らの祭祀を行えるようにするための強請であったともいわれていることを指摘している。⁽²³⁾ 次年の保延二年には「若宮おん祭」が開始され、「おん祭」は舞楽や田楽、細男など多くの芸能を伴う極めて娯楽性の高い祭であり、正に富める寺社・貴族の権威示威のための祭事であったが、朝廷祭祀との関わりから呪術的に天皇守護を主り、かつ、華やかに祭祀を彩る神楽を担う「巫女」が不可欠であったと考えられる。

(ロ) 祇園社社座巫女とは

次に中世祇園社について見ていきたい。祇園社は牛頭天王を祭神とし、諸説はあるが貞観期(八五九〜七七)に創建されたとする神仏習合色の濃い社であった。

中世祇園社「神子」については、脇田晴子が祇園社関連史料より論じ、「廊の巫女」や「大座」と呼ばれる社座巫女と、宮籠組織の片羽屋神子、および二つの御旅所にはそれぞれの神子組織が存在したことを明らかにしている。⁽²⁴⁾ なお、御旅所神子は祇園社の支配下にあったが、その組織は祇園社の巫女組織とは別であったことが祇園社史料より明らかになっており、大政所は摂津平野郷の神子であり、少将井はこれも摂津富田之庄の神子であった。また、時代は下るが桃山時代の「大政所絵図」に描かれている湯立神子は男神子であり摂州八尾の者であった。片羽屋神子については第二部にて論じるため、ここでは主に社座巫女について、脇田論文を参考にしつつ祇園社関連史料から見ていきたい。

「社家条々記録」⁽²⁵⁾に次の記事がある。

同御代(とあるが明確な年代認知は定かではなく、文脈から陽成天皇と思われる)

同四年自二月一日、至于七日、局行神事、自大内被移行当社以来。

洛中白川男女八乙女等、悉以為当社本所、随来社家之所勘。既及四百余歳畢。

同御代

洛中辻職、餅上分、為当社巫女四座、一相伝奉行之、取菓子上分、所備進七月七日御節供也。

陽成天皇期の元慶四年(八八〇)に局行神事が内裏より当社に移行し、その後二月一日より七日まで行われ、そのため洛中の白川の男女八乙女

も悉く移り、社家の管轄になったとある。また、洛中の辻職は当社の四座巫女の為の餅上分を受け持つので、七月七日の節句菓子の得点を代々受ける²⁶とあり、祇園社巫女の起源と巫女組織の財源を知る内容として興味深い。

脇田は辻職の内容に関し、このような営業税が京都市中に成立するのは源平動乱時であり、座々の商人が神人として特権を獲得する逸話であろうと述べている。こうした事を鑑みると、局行神事移行の件も『貞観儀式』が整えられて間もなくであり、宮廷の神事が移行する時期とは考え難く、また、巫女を「八乙女」とした表記で表れるのも後代であり、これも辻職と同様に平安末期以降の事と考えるのが妥当であろう。

『社家記録』正平七年（一三五二）二月四日～七日程には「局行神事」における神子（巫女）の様子が詳細に記されている。脇田によれば、左方神子と右方神子がいて左方八座三十八人、右方七座十一人とそれぞれ美女（使女）による神事であり、多くの得点があったという。神事の内容は七日程に「局行踏歌神事」とあり、多くの巫女たちによる踏歌が行われている。踏歌は宮廷において一月十六日に行われた初祝の重要な祭事であり、住吉社や熱田神宮等でも行われており、祇園社の踏歌も宮廷祭儀の模倣、下向であったと考えられる。その由来が先の元慶四年の伝承であり、祇園社の巫女は宮廷から下向された内教坊の歌女や舞女たちであった可能性も否定できない。

多数の座による大きな社座巫女組織も時代が下がるにつれ弱体化したと考えら、応永二十六年（一四一九）の「きおんの大座女」による請文を最後にその姿は見えなくなり、神楽や祓いの役割は宮籠組織である片羽屋神子に代わっていく。脇田は社座巫女の衰退は女性の土地所有権利の減退など女性の社会的地位の低下をあげている。その他の理由として

は、先の「社家条々記録」の内容より巫女組織は社家に属し神人の支援を受けていた事より考えると、社家の経済状況や祇園社を経済的に支えていた神人との関係においても、具体的な史料は見当たらないがその要因があったと推測される。そして何より大きな要因は五章で述べるが、巫女の最大の収入源である参拝者への祈祷神楽を片羽屋神子が独占したことであろう。

巫女の表記についてだが、「社家記録」では「巫女」ではなく「神子」となっているが、同年十一月二十五日条では「右方御神楽巫女公事用途二座」となっている。その他の社座巫女に関する記録を見ても、南北朝以降は「八乙女」や「御子」といった表記が見られるようになる。祇園社は寺院としての性格が強く住吉社のような相嘗祭は行われず、宮廷神事での「巫女」としての姿や意味合いが弱く次第に本来の姿が薄れ、他の表記でも問題はなかったと考えられる。なお、片羽屋神子の表記は「巫女」とされることはなかった。

(ハ) 備前・備中一宮神子

ここまでは畿内の大神社を中心に検討してきたが、地方の神社ではどうであろうか。

中山薫は「中世巫女存在形態」と題し中世の備前・備中地方における巫女について、「備中吉備津神社文書」⁽²⁷⁾と『吉備津彦神社史料 文書篇』の二つの史料より説明を試みている。⁽²⁸⁾

中山氏の論考による吉備一宮巫女について整理すると次のようになる。

①「巫女」の初出は建長元年（一二四九）であるがこの文書をはじめほとんどが「神子」と記されている。

②備中一宮・吉備津神社、備前一宮吉備津彦神社共に相当数の神子組織

を有し、備前では一神子、二神子と称される神子がいた。また備中で
は神楽男、備前では楽頭衆と呼ばれる男衆と共に神楽を奏していた。

③職掌は神楽演奏が主であり、神憑り託宣を行っていたか、また、祭祀
にどのように関わっていたかについては不明である。

④備中と備前では全く同じではないが、備中では中番の社家の支配下に
あり一神子は一宮社に接する場所に住んでいた。また、神楽銭の三分
の一は全額が神子に渡る取り決めとなっていた。

以上より、まず注目されるのは一宮の「ミコ」は「巫女」ではなく「神
子」と表記されていることである。これは何を意味しているのか。先述
した「巫女」の存在が確認された住吉社や春日社は、朝廷と深い関わり
があり二十二社として存在したが、備中・備前の一宮は地方における重
要な大社ではあったが宮廷祭祀の中でも重要な新嘗祭や鎮魂祭の影響は
少なく、御巫につながる「巫女」と称する女性神職者の必要性がなかった、
あるいは宮廷の御巫・猿女を冠する「巫女」を称することは許されなかつ
たのではないだろうか。他の地方神社について十分な検証ができていな
いのであくまでも推測の域を出るものではなく、今後の検証が必要であ
ることは言を俟たない。⁽²⁹⁾

組織体制は備中・備前一宮共に十人以上の多人数であり、備前では一
神子、二神子とした臈次制をとっており、一神子は一定の権限を有し身
分も低いものではなかったようだ。両宮とも男性の神楽衆と組んで活動
しているが、神子と神楽衆との関係についての詳細は不明である。

二 民間神子と多様な呪術的芸能者たち

(1) 神子と呪術者の様相

「祇園社社家記録」⁽³⁰⁾の観応元年（一二五〇）三月から四月にかけて、神子や山伏に関する記録が残されている。脇田によれば執行の母親が病氣のために招いたとのことである。三月二十九日条に「今夜岩神山伏神子等、於坊門加持了」とあり、同年四月十三日条には「物付神子五条坊門大宮今夕悪日也、不可来云々」とある。また、他の呪術者として四月一日には暦博士が「呪詛返」「怨念封治」を行っており、三日には「蓼倉山伏」が逗留加持を行っている。すべてが母親のためであったかは明確ではないが、病氣治癒のために多様な呪術者を招請している。これらの記録より南北朝時代の京都における民間呪術者の様相の一端、すなわち当時の京都には、岩神（脇田は下鴨岩神散所としている）や蓼倉という場所に山伏や神子が居たこと、また、五条坊門大宮にも神子がいたことがわかる。神子と山伏は共に加持祈祷することもあれば、組織を別とした者もいたようだ。このように南北朝の京都には多様な呪術者が存在し、彼らは特定の場所に居住し地名を冠して呼ばれていたと考えられる。執行の記録からは彼らが社会的にどのような立場にあったかは見えてこないが、岩神は脇田が指摘しているように散所でありここに住む神子、山伏は散所人であったことは確かである。しかし蓼倉や五条坊門大宮が散所であったことは確認できず、彼らが必ずしも散所人であったとは言えない。また彼らが大寺社の支配下にあったか否かについても不明であり、神子や山伏と散所の関係を探るに当たっては今後の検証が必要であらう。

既に神田より子が研究史の中で述べているように、黒田日出男は絵画

資料より中世のミコの様相を詳細に分析している。⁽³¹⁾ 黒田は「巫女のイメージ」と題して、まず鎌倉時代の『春日権現験記絵』より、楽と舞によって神を喜ばせる神社巫女とそれ以外の病氣治療にかかわる「巫女」がいて、ことを明らかにし、後者は山伏と共に「護法占」を行っていることが図絵と詞書から見えてくる旨を述べている。また同じく鎌倉時代の『北野天神縁起絵巻』の出産の場面には、陰陽師や山伏が合わせて登場している点を指摘しているが、これらの様相は前述の『祇園社社家記録』の記述にあるミコと山伏、暦博士が共に病氣調伏に関わっている様相と極めて類似したものであるといえる。黒田はさらに平安時代の『年中行事絵巻』には、家の中で祈祷等を行っているミコと、小祠の前で筵に座り乞食同然の民間ミコが描かれ、「その姿は「口寄せ巫女」・「歩き巫女」と呼ばれている存在に近いのではないか」と述べている。

時代は下がるが、中世後期の民間ミコの様相を知る貴重な史料として挙げられるのが、『大乘院寺社雑事記』⁽³²⁾の寛正四年（一四六三）十一月二十三日条に「七道者」として挙げられている「猿楽、アルキ白拍子、アルキ御子、金叩き、鉢叩き、アルキ横行、猿飼」の記録である。大乘院とは言うまでもなく興福寺の有力な塔頭であり室町時代には「五か所、十座」と呼ばれる声聞師組織を支配していたが、この記録より「七道者」集団は雑多な芸能者の集団であり、「アルキミコ」もその一員として組織され活動していたことがわかる。散所と卑賤身分との関係より声聞師や呪術的芸能者の研究は進んでいるが、ミコとの関係においてその実態はほとんど不明であるが、この記録より民間ミコも中世後期には他の雑芸能者と共に座に組織される存在であったことを知ることができる。

次に読み物や文芸作品中のミコの記述について若干ではあるが検証したい。

平安時代中期の役人であった藤原明衡（九八九～一〇六六）が著した『新猿楽記』は、当時の猿楽の様子を点描する「序」と、見物に來た人物右衛門尉の家族に仮託して世相を表現した「本文」からなる読み物である。山口久雄は『新猿楽記』は、平安京の一種の祭礼空間を映し出すことによって、平安新興の都市経済の発展と市民生活の向上を反映した文学であり、さらに院政権力の分化と荘園による寺社権力の拡大、律令体制のゆがみを表したものであると述べている。また、新猿楽の担い手は都市周辺に住む底辺の民衆であり、千秋万歳などは古代の呪術宗教的遊行者であったとしている。⁽³³⁾

『新猿楽記』の「序」には呪師猿楽や田楽、傀儡、大陸伝来の奇術、琵琶法師や千秋万歳に交じって「巫遊ノ氣装顔」とした記述がある。川口は解説で「遊女巫女たちが化粧して男待ち顔の様子を演出したものであろう」とし、「神に仕える巫女で、遊女を兼ねたものを「巫遊び」という」と述べている。川口のこうした論は「巫女遊女起源説」とするひとつの根拠となっているが、果たしてこうした解釈は妥当であろうか。

「序」に続く「本文」の右衛門尉家族の描写には、四女は覡女で「卜占、神遊、寄絃、口寄之上手也。」とあり、彼女の舞や歌はすばらしく天下の男女が切れ間なく訪れ、そのために多くの供米が集まり、夫は左場寮の史生であり金具造りの名人であると記述されている。たしかに優れた歌舞者として演ずるには濃い化粧が施され、遊女との近似性を想像しうる様相であったことは否定できないが、夫の身分や職業から覡女が遊女を兼ねていたとは考え難い。『新猿楽記』の登場人物の描写は極めて簡潔であり、「巫遊ノ化粧顔」は「神遊び」する巫、あるいは「巫や遊」とするのが妥当ではないかと考える。したがって、川口が云う、「巫女が遊女を兼ねた」とする説には首肯し難い。

その他、ミコが描かれている文芸史料として『梁塵秘抄』がある。『梁塵秘抄』とは後白河法皇（一一二七〜九二）が今様諸歌謡を集成したものであり、巫を題材としたと思われる今様が十種前後編まれ、神社巫女と民間ミコ双方の姿がある。編まれた時代からも「巫」の転換期であり貴重な史料といえる。

《神社巫女》

265 金の御嶽にある巫女の打つ鼓打ち上げ打ち下ろし面白や、（後略）
273 住吉四所のお前には顔よき女體ぞおはします、男は誰れぞと尋ぬれば、松が埼なる好色漢

323 山の調は櫻人、海の調は波の音、又島廻るよな、巫女が集ひは中の宮、

324 鈴は亮振る藤太巫女、目より上に鈴は振る、
523 珍しき今日の春日の八乙女を、神も嬉しとしのばざらや

546 住吉の一の鳥居に舞う巫は神はつきがみ衣はかり衣しりけれども

560 此の巫女は様かる巫女よ汗衫に、後をだに編かいで、忌々しう憑き語る、

《民間巫》

330 よくよくめでたく舞ふものは、巫小檜葉車の筒とかや、八千独樂蟾舞手傀儡、

352 上馬の多かる御館かな、武者の館とぞ覺えたる、咒師の小咒師の肩踊り、巫は博多の男巫、

364 我子十餘に成りぬらん、巫してこそ歩くなれ、田子の浦に汐踏むと、
403 さゝらか牛はにくきもの、きし犬巫をひわかにはねこそその物願ひ、
556 東には女は無きか男巫、さればや神の男には憑く

（日本古典文学大系『和漢朗詠集 梁塵秘抄』（岩波書店、一九七〇

年第六刷）より引用。頭記番号も同書による。なお、『梁塵秘抄』
 原典では今様はすべてひらがな表記となっている⁽³⁴⁾

内容の理解、解説が困難なものもあり、また、詳細な分析の余裕はないので、簡単に全体的内容から窺える点を述べておくことにする。

まず神社巫女であるが、金峰山や厳島神社にも存在していたことがわかる。民間巫に関してはほとんど男女の別が不明であると共に、352の「男巫」、556の「東には女巫なきか」とあるように男巫に関連した内容である。これより当時、すなわち十二世紀中頃は民間には男巫が珍しくなく東国では男巫が多かったであろうことが推察される。この中でも特に注目されるのは、352の「武士の館で咒師として軽業を演じているのは博多の男巫であった」、という記述である。『新猿楽記』からも呪術的芸能者と古代の巫術者との関係が示唆されたが、これまで管見の限り巫術者との関係を明確に示す史料は乏しく、この内容は律令社会における男巫が呪術的芸能者として変容したことの証左となる貴重な史料である。山上伊豆母はこの呪師は九州博多の呪術師ないし巫覡であったであろうと述べ、「巡行の芸能者に入り雑って遍歴する「歩きミコ」もこの時代に活躍していく」としている⁽³⁵⁾。

(2) 女神子優勢の背景

中世民間ミコの特徴的变化に、次第に女ミコの姿が優勢となる点がある。鎌倉時代の僧無住が編した説話集『沙石集』や、黒田日出男が示した絵画史料に登場する姿はすべて女性である。古代律令社会においては男女の巫術者が活躍し、特に女性の巫術者が際立って多くなく、また前項では十二世紀に編まれた『梁塵秘抄』より、当時には男巫の存在があったことを示した。しかし時代が下るにつれその様相に変化をきたし、女

性ミコの姿が圧倒的に優勢となる。

神子に女性が多いとする理由については、従来、柳田國男の「妹の力」論⁽³⁶⁾、すなわち民俗学的見地からの「兄弟を靈的に守護する妹の力」、「女の靈力」論が主流であった。こうした論に対し義江明子は歴史学の立場から反論を呈し、女性だからとする特別の靈力を有する根拠は見られないことを明らかにしている。⁽³⁷⁾これらの論を念頭に置き、中世社会に登場する女性ミコ像について、現時点で可能な内容についてのみ検討し詳細な検証は別の機会としたい。

まず、中世の絵画史料に表れる民間ミコ像についてだが、初見は建保二年（一一二四）東北院で行われた歌合を題材とした『東北院職人歌合』（曼殊院本）絵巻であると思われる（図1）。その他、この異本や流布本とされる絵巻がいくつか存在しその中の一つのミコの絵が（図2）である。⁽³⁸⁾

これらに描かれたミコの特徴、共通点は、老齡であり美麗とはいえない点にある。異本や流布本であり模写されたとするなら当然かもしれないが、他の職人像は時代の変遷によってその姿は変化し、ミコの憑代とする鼓や梓弓にも変化が見られるがミコを高齡な女性として描かれている点は変化がない。また、先に述べた黒田日出男の絵画史料の『春日権現記絵』に登場する「口寄せミコ（梓神子）」（図3）（図4）、『年中行事絵巻』に描かれたミコ（図5）も『歌合』絵図と同様に高齡であり頭髮



図1 東北院歌合（曼殊院本）



図2 職人尽絵

も薄く描かれている。こうした像は『新猿楽記』に描かれた化粧顔の巫とは違ったものであるが、絵画史料に表れるミコが事実に近い姿であったと見て採れる。



図3 春日権現記絵

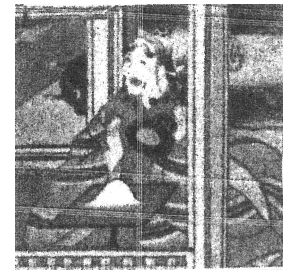


図4 春日権現記絵

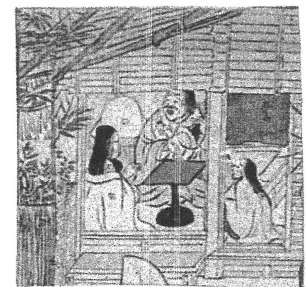


図5 年中行事絵巻

一方、『沙石集』には二人の民間神子が登場し、一人は九州のミコで、浄土門として罪深い地頭に十一面観音の化身としてその罪深さを告げ、周りにいた人々にも影響を与えている。⁽³⁹⁾ 一人は京に住むミコが夫を横取りされた姉御前の依頼により女房を呪詛している。⁽⁴⁰⁾ 少ない例ではあるが、民間ミコの口寄せは一般の人たちが物事を判断する上で重要な意味を持っていたこと、あるいは色恋沙汰などにも関与し、言わば市井の雑多な生活空間にあったといえる。また、既にのべたように民間ミコの役割として出産、病氣治癒祈祷が重要な位置を占めており、人々の生老病死の不安の解決に無くてはならない存在であったことが窺える。

これらから想像される中世の民間ミコは、高齢であることが重要な要件であったと思われる。その理由として、人々を納得させる判断力と表現力とを合わせ持ち、かつ下世話な問題にも対応できる人物が求められたのではないかということである。すなわち、中世の民間ミコは中世という時代の変容に伴いその要件も変化し、一定の人生経験を積み、市井での様々な問題に応え得る力量を要したと考えられる。こうした条件が女性の特性とされる母性、柔軟性などを絶対的要件として中世女性ミコ

に適合するのは「女の霊力」論と同様、確かな根拠に基づくものではなく適切な説明とは言えない。しかしながら、古代社会が求めるミコと中世社会が求めるミコの要件は、今後の検討が必要ではあるが少なからず変化したと見ても間違いはないであろう。

中世社会は多くの職能人を生み出したことは既に述べたが、『東北院職人歌合』とその後に続く職人尽絵もこうした職人の姿をリアルに表し、ミコも一職人として描かれている。中世の職人は時代を経ると共に社会に適応した多様化と分業化を成し、それぞれの職種への適正と修練や修行により職人として認められたのであろう。ミコにおいても前記の要件と、商工業、文化の発展と都市化などにより、複雑化した中世社会での人々の日常生活、精神世界を支える民俗の中に生きる女性の生業として認められ、定着したことは想像に難くない。また、こうした民俗の中に重要な役割を果たす女ミコは、当然呪術者集団においても主たる存在として位置づけられたと考えられる。

もう一つ、民間ミコが女性であることを押したのは、神社巫女存在であろう。出自は異なっているとしても同じく神や精霊の託宣を行う職種として、中世の神社巫女存在は民間においても女性の生業として認識される動機となった可能性は否定できない。確かな証左は現時点では示されないが、民間ミコが「巫」として「かななぎ」と呼ばれていたが、時代が移るにしたがって「神子」「巫女」(ミコ)と表現されるようになることに、神社巫女の影響を見ることができるといえる。

最後に彼女たちの社会的属性であるが、『歌合』のミコの番いは「博打」や「盲僧」となっていることより、民間ミコは社会的に極めて低い層に属し賤民であったとすることは、先行研究が示したとおりで相違はないであろう。『祇園社家記録』や絵図史料にあるように、山伏や陰陽師と組

んで貴族や高僧の病氣治癒を行う者もいれば、社寺の軒下で莚を引いて客を待つ者もいるというような多様な様相を呈し、『沙石集』にあるように全国各地で活躍していたといえる。なお、「アルキミコ」とは如何なる存在であるかについては、呪術的芸能者の存在と共にさらに検討が必要であると考ええる。

【小活】

古代律令社会には表れなかった「巫女」の表記が、十二世紀の中頃より神社「巫女」として史料に散見されるようになる。その理由は明確ではないが、宮廷祭祀が二十二社など宮廷と関わりの深い神社において疑似的に催行され、宮廷での「御巫」の役割が「巫女」として誕生したのではないかと推測される。こうした背景には律令制度崩壊による朝廷權威の衰退と財政的困難、反して貴族・神社の荘園支配による豊かな経済基盤があったといえる。中世における大神社の巫女組織は畿内、地方を問わず寺社支配の下、巫女のみによる大組織で臈次制による座を形成し一定の社会的地位にあり、神楽衆とは一線を画した属性にあったと考えられる。

史料から窺える中世における民間ミコの特徴の一つは、山伏や陰陽師と対になり験力を発揮し、貴族や僧などの上層社会にも影響力を有していたことである。しかしながら史料から見えるもう一つの姿は、梓神子、アルキミコとして神社の軒先や個人宅にて一人で「営業」する高齢の女性ミコである。中世社会では、社会の変化に伴い女性の特性を生かし生業として女ミコが隆盛したと考えられる。

男巫は呪術と芸能の能力を生かし、山伏や声聞師あるいは呪師としての軽業師や様々な呪術的芸能者へと変容し、ミコと共に活動した可能性

は否定できないであろう。もちろん呪術的芸能者の出自がすべて巫覡であつたのではなく、川口をはじめ多くの研究者たちが述べているように寺社の祭会を支える民間の芸能者には聖や寺奴婢、下人あるいは都市周辺村落の農民など多様な人々であつたことはいうまでもない。しかしながら、古代律令社会における呪術者集団が中世の散所人として宗教的芸能者を主導したことは、その呪術性、芸能性、および集団性から也十分考えられるであろう。散所の呪術的芸能者が卑賤視された理由がこうした巫術者の出自にあるとする視点が、今後の中世身分制研究に加味されることが求められると考える。

【注】

- (1) 武田秀章「明治神祇官政策の一前提―門脇重綾「職道慨言」をめぐって―」(『神道宗教』第九九、二〇〇号、二〇〇五年)。
- (2) 網野善彦『日本社会の歴史』(中)(岩波書店、二〇〇三年(初版一九九七年))、小澤弘「職人尽絵と職人歌合せにみる諸職風俗」(『日本庶民生活史料集成』第三十巻「諸職風俗図絵」別冊、三一書房、一九八二年)、などを参照。
- (3) 『^{新訂増補}国史大系 本朝世紀 第九巻』(吉川弘文館、一九六四年)三五七頁。
- (4) 福井県半井家旧蔵『医心方』古写本紙背文書中の「雑事注文」に「巫女別当事」とする一条がある(瀬戸薫「半井家本『医心方』紙背文書とその周辺―善勝寺流藤原氏を中心に―」『加能史料研究』第四号、一九八九年)。戸田芳実はこの文書は前後の文書の関係より、大治二年(一一二七)ごろのものであり、また「巫女別当事」は神社仏寺関係の条であるうと述べている(戸田芳実『初期中世社会の研究』東京大学出版会、一九九一年)。そうとするならば、神社「巫女」の初見は当文書となる。一方、網野善彦は前条に「雙六別当事」とあることより、曼殊院本『東北院職人歌合絵巻』において巫女と博打が番いになっている例などから、民間ミコである可能性を説いている(網野善彦『中世の非人と遊女』講談社、二〇〇五年)。当紙背文書が神社「巫女」を指すならば、本論の神社「巫女」誕生の仮説は成り立たなくなるが、「巫女」を民間ミコと

するならば、『新猿楽記』の呪女が「かななぎめ」と訓するように「巫女」も同様の可能性がある。また、この文書は紙背文書という条件の関係上、読解に困難が伴っているように見受けられる。いずれにせよ今後の検証が必要であると考ええる。

- (5) 『^{新訂}増補国史大系 続左丞抄等』(吉川弘文館、一九六五年) 九六―一〇〇頁。
- (6) 中本真人『宫廷御神楽芸能史』(親典社、二〇一三年) 一八九―一九九頁。
- (7) 土谷恵「舞楽の中世」(五味文彦編『中世の空間を読む』吉川弘文館、一九九五年)。
- (8) 前掲注(6) 中本著書、第三部第一章第二節「石清水八幡宮寺の初卯の御神楽」。
- (9) 前掲注(6) 中本著書、一八四頁。
- (10) 『石清水八幡宮社家文書』八木書店、二〇〇九年。
- (11) 塙保己一編纂『續群書類従巻四七 住吉太神宮諸神事之次第』續群書類従完成会、一九七九年。
- (12) 荷田在満校訂『續日本古典全集 貞観儀式』現代思潮社、一九八〇年。
- (13) 『大阪市史史料第五八輯 住吉松葉大記』上・中・下(大阪市史編纂所、二〇〇二年)。
- (14) 義江明子「「女巫」と御巫・宮人―鎮魂儀礼をめぐる―」(『日本古代女性史論』、吉川弘文館、二〇〇七年)。
- (15) 阿部泰郎「中世南部の宗教と芸能」(『国語と国文学』第六四巻五号、一九八七年)、岩田勝「春日社における神楽祭祀とその組織」(『民俗芸能研究』第十三号、一九九一年)、松尾恒一「中世、春日社神人の芸能」(橋本政宣、山本信吉編『神主と神人の社会史』、思文閣、一九九八年)、松村和歌子「宗教 者としての中世の春日巫女」(『国立民俗博物館研究報告』第一四二集、二〇〇八年)。
- (16) 『類聚三代格』には、貞観八年十二月廿五日付の太政官符として、藤原朝臣可多子が春日社と大原野社の斎女に奉仕した記録がある。
- (17) 水谷川忠麿編『増補續史料大成 春日社記録一』春日大社社務所、一九五五年。
- (18) 前掲注(15)、岩田論文、同松村論文参照。
- (19) 『春日権現験記絵』は鎌倉期に描かれた春日神の霊験記で、巫女の託宣による複数の霊験が絵と詞により叙述されている。
- (20) ここでの「銘文」は辻浩和「中世前期「遊女」の組織とその支配とその

支配」(『藝能史研究』一九八号、二〇一二年)からの引用である。

(21) 前掲注(15)、阿部論文七四頁、および松尾論文一〇八頁。

(22) 前掲注(20) 辻論文。

(23) 花山院親忠『春日の神は鹿にのって』(清水弘文堂、一九八七年) 一一四頁。

(24) 脇田晴子「中世祇園社の「神子」について」(『京都市歴史資料館紀要』第十号、一九九二年)。

(25) 「祇園社記 第一」(竹内理三編 続史料大成四五『八坂神社記録三』臨川書店、一九九一年)。

(26) 鶴巻由美「中世御神楽異聞―八乙女と神楽男をめぐる―」(『伝承文学研究』四七、一九九八年)には鎌倉期に「八人女」より八乙女とした表記、表現になった可能性について論じられている。

(27) 藤井駿・水野恭一郎共編『岡山県古文書集』第二輯所収。

(28) 中山薫「中世巫女存在形態―備前・備中の場合―」(『日本民俗学』九二号、一九七四年)。

(29) 地方における中世神社での女性祭祀者の呼称について安芸の厳島神社の「内侍」が『平家物語』の記述より知られている。また、伊豆三島社では「八乙女」が通称であり(萩美津夫『古代中世音楽史の研究』吉川弘文館、二〇〇七年)、畿内においても「東大寺文書」より永仁三年(一二九九)には東大寺八幡宮では「御子」と表記されていたことが確認できる(前掲注(26) 鶴巻論文)。その他として『弘安四年鶴岡八幡遷宮記』(前掲注(6) 中本書、二三六頁)には「巫女付御綱」とあるが、これは石清水八幡宮の直接の影響下にあった故と考えられる。

(30) 『八坂神社記録』(竹内理三編『増補続史料大成』四三、臨川書店、一九九一年)。

(31) 黒田日出男『姿としぐさの中世史 絵画と絵巻の風景から』平凡社、一九八六年。

(32) 『大乗院寺社雑事記』は大乗院門主尋尊、政覚、経尋の三代(一四五〇〜一五二七)にわたる公式の日記類。

(33) 川口久雄『『新猿楽記』の世界』(藤原明衡作、川口久雄訳注『新猿楽記』、平凡社、一九九六年第五刷) 三二四頁。

(34) 佐々木信綱編『梁塵秘抄…原本複製』(好學社、一九四八年)によれば、原本はすべてひらがな表記となっている。したがって、「金の御嶽にあ

る巫女」もひらがな表記である。

(35) 山上伊豆母『巫女の歴史』(前出)一六五頁、一八六頁。

(36) 柳田國男は「妹の力」(柳田國男『定本柳田國男集 第九卷』筑摩書房、一九七七年、第十四刷)において、女には「目に見えぬ精霊の力」や「感動しやすい習性がいち早く異常心理の作用を示す」ことよりミコに適している」と述べている。

(37) 義江明子『古代女性史への招待——妹の力——を超えて』(吉川弘文館、二〇〇四年)。

(38) 『日本庶民生活史料集成 第三十巻 諸職風俗図絵』(三一書房、一九九二年)の「解題」によれば最古本が曼殊院本であり制作年代は正平三年(一三四八)以前であり、その他、異本、流布本がいくつか存在しているとのことである。

(39) 無住『沙石集』(校注・訳小島孝之、『日本古典文学全集52 沙石集』小学館、二〇〇三年)所収「浄土宗の人、神明を軽しむべからず」。

(40) 前掲注(39)『沙石集』所収「真言の効能の事」。

第三章 近世社会における巫女とその周縁者たち

徳川幕府は土地所有制度を基本的に豊臣政権より受け継ぎ、寺社にはこれまでの領地制度を廃止し、検地による石高制を施行する。この施策により多くの寺社は少くない寺領・神領を失い厳しい財政状況を余儀なくされ、組織体制および祭事催行に多大な影響を与えた。こうした状況は、祭事を担い寺社の配下の下、地方を巡る巫女をはじめとする山伏・田楽・獅子舞・声聞師などの芸能的宗教者の活動形態にも変化をもたらした。⁽¹⁾

幕府は政局安定策としての宗教政策を早期に打ち出し、元和五年（一六一九）には寺院法度を發布し本末制度の確立を計り、寛文五年（一六六五）には「諸社禰宜神主法度」が触れられ吉田家による中小の神社支配を強化した。また、天和三年（一六八三）に土御門家に陰陽師支配の御朱印状を、天和四年には山伏をはじめとする民間宗教者の統制を強化している。⁽²⁾

近世における社会的宗教環境の特徴に広範な人々の呪術信仰盛行があった。その背景には農業、商業の発展による生活の一定の安定による現世利益の希求であり、また中世と同様、あるいはそれ以上の生老病死、自然災害への恐れであった。こうした人々の宗教的心象は仏教統制と人民統制としての檀家制度下においては仏教への心情的信仰は薄く、山伏や陰陽師、ミコなどの呪術的な民間宗教を頼りとし、集約されたといえる。⁽³⁾

それ故に幕府は人民統制の施策として民間宗教者統制を重視したのである。今章では以上の社会動向において、ミコ、および周縁者たちがどのように対応し変容したか、また、中世に引き続き社会的属性と女性ミコの

在り様についても検証する。

一 神社巫女の在り様

近世における神社巫女の研究は進展しているとは言い難い。その理由や背景については、第二部六章にて述べているので重複は避けるが、松村和歌子は春日大社の近世巫女組織について、また近年、中野洋平により丹波国大原神社神子の様相が論じられ、徐々ではあるがその姿が明らかにされつつある。しかしながら研究実績が極めて寡少の現状において、多くの神社の巫女の実態についてはほとんど不明であり、今後の研究が待たれている。

こうした研究状況を踏まえつつ、まず、中世の巫女の様相が一定明らかにされた神社について近世ではどのように変化したかを見てみたい。

まず、春日社であるが、松村の「春日社社伝神楽の実像」⁽⁴⁾によれば、近世若宮拝殿巫女は北座、南座、東座があり惣ノ一、左ノ一、右ノ一、権ノ一、宮ノ一（東座の長）の本八乙女と寿入之神子を加えて八乙女を構成していたという。人数は中世よりも減少はしたが、八乙女だけで三十数名を数え、拝殿の組織としてはこれに加え神楽男が十数名と中の者、下女が数名の大所帯であり、職掌は神楽男と共に神楽を奏することは中世の様相とはそれほど大きな変化は見られない。

近世住吉社の巫女（以下、住吉巫女）については六章に詳述しているので、ここでは組織の概略のみを記しておく。住吉巫女組織は恵比寿神像を持つ十家からなり、これらの長は戎頭と呼ばれ、その下に「末」や「御児（おちご）」と呼ばれる巫女が存在し、総勢三十人は下らないものであったが中世に比べかなり衰退している。巫女組織は神楽所を神方と呼ばれ

る下級の神官と共に運営していたが、その中心は巫女であり、末社の宿院神樂所を配下においていたと思われる。住吉巫女の職掌は神樂の奉納だけではなく、神事次第そのものにも参加し、また、参詣者への神樂奉納による初穂収入により社運営にも貢献する存在であった。

近世祇園社については史料も乏しく、その実態についてはほとんどわかっていない。八坂神社関係文書や近世の「年中行事」史料より、⁽⁵⁾正統な神社巫女であった社座巫女の姿は既に無く、役割を継承した片羽屋神子は、近世の初期には「神子」として呼称され、祭事に重要な役割を担っていた。しかしながら、いつの頃からかは不明であるが「神子」と呼称されず「片羽屋」として「神樂役人」となり神樂所に属し、承仕、宮仕と共に「十家」と呼ばれるようになるが、女神子の存在は関係文書・史料からはほとんど窺えない。第二部五章において中世前期では女神子が優位であった神子組織が、後期になりなぜ男神子優位の組織になったかについては述べているが、近世における状況の解明は今後の課題である。

広田社の別宮であり中世からは広田社に代わりその主な役割を果たした近世摂津西宮社には、巫女が存在せず男神子のみによって神樂が奏されていたことが、『西宮神社御社用日記』⁽⁶⁾より読み取ることができる。中世広田社には多数の巫女が存在したことは、二章で述べたとおり史料に残されているが、なぜ近世にその姿が見えなくなったかについては全く不明である。

以上、簡単に畿内の大神社を中心に見てきたが、地方の神社はどうであったか。

中野洋平は丹波国太田郡大原村に鎮座した大原神社に所属した神子について論じている。⁽⁷⁾中野によれば、大原神社の神子たちは、丹波国の各

地に散在し、祭礼での神楽や湯立てなどの役割を執行する時のみ神社に赴き、普段は牛王札などの神札を頒布しており、こうした行為、権利は夫を含む「家」が旦那場を所有することによって成立したという。これらの支配権は大原神社にあり、「家」は神社に運上を収めなければならなかった。中野はこうした神子組織の在り方は、中山薫が記した中世備中吉備津彦神社と類似していることを指摘している。

西田かほるは論考「神子」⁽⁸⁾の中で、近世甲斐国の神社神子（西田はミコの表記を「神子」に統一している）について論じ、甲斐国では社領が一番多かった窪八幡宮のみに複数の神子が存在し神楽奉納を行っていたが、神子の数は近世には中世より全体的に神社の大小にかかわらず減少していることを明らかにしている。その理由として太閤検地による各社の経済基盤の縮小と在地土豪といった庇護者の喪失、および専業となった神主が複数の神社を受け持ち、女神子に代わって神楽の担い手になったことを挙げている。また、在郷の「巫」職は男女の対によって成り立ち、神子は夫の存在により神子家が相続されたと述べているが、「家職」としてあるのは中野が示した例と共通すると思われる。

「諸社禰宜神主法度」は公家吉田家の中小神社支配の強化を目的とし、許状を与えることにより神職者として認めることであつた。許状を得るには相当の費用を要し、これらの負担は氏子が工面したが大きな負担であつた。⁽⁹⁾西田が挙げた地方の中小神社では女神子に代わって神主が神楽の担い手となる背景には、こうした事情の下、女性神子より男性神主の許状を優先した結果とも考えられる。

以上、近世神社ミコについて主に先行研究から見たが、中世との相違を中心にまとめてみると次になるう。

①神社巫女の数は社の大小を問わず減少しているが、その要因の一つは

幕府の政策による社領の減少が挙げられる。しかし、春日社や住吉社のように中世より朝廷との関わりが強く、また、経済基盤が強固で、祭祀における役割が重要な存在として巫女が在る大神社の場合は、臆次制の下、多数の人数を擁し神楽所を活動の中心の場とし、参詣者への祈祷神楽を中心に活躍する組織として存続している。

一方、祇園社や広田社（西宮神社）などでは、歴史的経過には相違があると思われるが巫女が存在は無く、巫女に代わる存在として男神子を中心とする神楽衆組織へと変化しているが、研究事例が少なく不明な点が多い。女性の社会的地位低下や国学思想との関係が推測されるが、今後の検証が待たれる。

② 地方では、常駐ミコが居る神社は少なく郷村の神社を複数掛け持ちし、祭儀催行時のみに神社に赴き、普段は牛王札の頒布などで旦那場を廻っていたと思われる。地域差はあるが、神子職は夫と共に営む家職であり、札の版權や旦那場取得権は地域の大神社が支配し運上金の支払いが必要であった。こうした基本的な支配構造は中世と大きく変化したとはいえないが、都市および農村部の発展と人々の呪術信仰への希求は、神社とミコにおいてもお札の配布や大原神子のように都市での竈祓など、民間宗教者と同様の宗教活動を行うこととなる。

二 民間神子の存在形態と周縁者

近世における民間神子に関しては、残されている史料も豊富であり、修験・法者、神事舞太夫や戎願人などの芸能的宗教者と共に活動した姿として研究が進んでいる。この節ではこうした先行研究の成果に基づき近世民間神子の様相を検証していきたい。

(1) 神子と修験・法者

まず近世社会において全国各地で活動し、史料上多く残されている修験と神子について見ていく。

神田より子は「神子と修験のかかわりの歴史的変遷」^⑪として、近世東北地方の修験と神子に関して多くの史料により詳細に検証されている。その中でも南部藩での修験道の本山派、当山派、羽黒派の各派に属していた神子の数を分析し、修験の総数が約三六〇人、神子は一五〇人前後であり、その所属は羽黒派と本山派に二分されていたことを明らかにしている。また、南部藩の中でも神子の数が多い閉伊地方の分析を行い、神子が山伏とは別に旦那場をもち独自に宗教活動を行っていたことを証明している。神田はこうした神子の活発な活動の社会的背景として大規模な凶作や海難を挙げ、藩がその対策のひとつとして「神頼み」に依拠していたことを指摘している。自然災害や社会不安に対し領民は山伏や神子の安全祈願の祈祷などに解決策を求め、藩はこうした宗教環境を援助し領民の統制の一環としたのであろう。藩の政策は東北地方の自然環境の厳しさに対応したものであり、東北地方に神子と修験による宗教活動が活発に行われたひとつの要因であったといえる。

また、岩田勝は「神子と法者」^⑫と題し中国地方の神子と法者について詳述している。論考の「はじめに」に中国地方だけではなく、全国に神子と法者による神楽が行われていたこと、また、法者とは陰陽師と修験山伏の系統がある祭祀執行者であることを確認している。

岩田は豊富な史料による事例の提示から中国地方の法者と神子の関係を論じ、その内容は具体的な神事内容をはじめ地域性を含め、時代の変遷による両者の変容をも明らかにしている。これらの内容は複雑で一様ではないが、まとめると次の点になろう。第一に神子・法者はセットで活

動し中国地方の多くの地域において、既に述べたが中山黨が明らかにしたように中世より当国の一宮に支配されていたこと。第二はその支配の上で村国に定住し他国まで旦那場を徘徊し、神子・法者は家職として相續されるものであったこと。第三はこうした家職は寛文六年（一六六五）のいわゆる「諸社禰宜神主法度」および山伏支配の幕府政策に影響を受け変容していったこと、すなわち吉田家の強力な関与により神道と修験の混淆が許されず、祈祷や神憑りが神社神子には禁止されたことなどである。そして、中世では神子の神憑り託宣が当然であったが、次第にこれらの役割は法者の流れを引く社人へと移行する過程を経るのであると述べている。

宮本袈裟雄は佐渡の修験道所属のミコについて論じ、本山・当山派と吉田神道との関係が、「神子をめぐる出入り」の勢力争いであったこと、本山・当山派ともに神子の位置づけが明確になるのは近世の中期から後期であり、また、中期以降は神道色が強くなる点を指摘している。

神田等の論考より、近世における神子と山伏・法者による祈祷、神樂等の活動は東北、中国地方に限らず全国各地で行われ中世より引き継がれた可能性は不明だが、地域の状況によりその特性を育んだといえる。彼らは中世より一定の地域に定住し、大寺社の支配の下、旦那や旦那場を巡る活動形態を保ち、近世においては幕府の宗教政策、特に吉田家支配の影響により神子をはじめその家職は大きく変容し、神子の神がかりや祈祷性は次第に男性宗教者の役割となった地域もある。しかしながら、組織運営には神子の存在は大きく神子をめぐる相論が頻発している。また、修験道全体が吉田家支配の下、神道の影響を受けるようになったといえる。

(2) 神子と芸能的宗教者

次に神子と芸能的宗教者についてだが、関東や信州、甲州地方では山伏・法者と活動を共にする集団とはまた違った様相を呈していた神子集団があった。この点については林淳や西田かほる⁽¹⁴⁾、および中野洋平等⁽¹⁵⁾によって研究が進められ、近年その様相が次第に明らかにされている。

本稿ではこうした論考の中でも、民間宗教者と神子の歴史、社会状況の変遷から論じられている中野の「信濃における神事舞太夫・梓神子集団の歴史的展開」⁽¹⁷⁾と西田の論考を取り挙げ、彼らの職掌、取り巻く社会の特性を検証し、そこから垣間見られる社会的属性についても考えていきたい。

中野によれば信州の神事舞太夫・梓神子の歴史的展開には大きく三つの段階があったとしている。第一は十七世紀の段階であり、彼らは「ぼんぼく」と呼ばれる社会的には「エタ」でも非人でもない芸能を生業とする「集団」であり、十七世紀後半に摂州西宮神社や習合家と結びつき、戒願人や神事舞太夫となるものが表れる。「集団」の女性に口寄せを努める者がいたが口寄せに特化した集団ではなかった。

第二の段階は十八世紀の「梓・梓神子」の時代としている。中野は十八世紀の文書における彼らの「肩書き」が、神事舞太夫ではなく「あがた」「梓守」「梓太夫」であり、また、梓神子は貞享元年（一六八四）の寺社奉行による家職決定、すなわち「死人」限定の口寄せの解除がなされるまでは「梓女」であり「神子」ではなかったという。十八世紀になり梓神子を軸に戒願人であった者も西宮神社から習合家支配へと特化していった。これは正徳三年（一七一三）一月に成立した習合家支配を優位とする梓神子法令の影響が大きかったことを指摘している。そして、第三の段階として十九世紀には梓神子を軸とした神事舞太夫として、梓

神子と共に習合家支配に深化するのである。

中野の論考より近世後期に信州地方で活動した習合家支配の神事舞太夫と梓神子集団は、近世初期は口寄せを行う神子を内在した芸能的宗教者集団であったが、紆余曲折を経ながら生業選択した結果の集団であったことが窺える。中野はこうした梓神子を軸とする変容は、元禄年間の習合家家職整備、および正徳三年の梓神子法令にあり、習合家役所の政治的な梓神子政策と連動するものであると指摘している。

中野の論考から窺えるのは、芸能的宗教者集団にとって呪術者としての神子の存在は非常に重要であり、神子の存在の有無が集団の存亡を左右し兼ねず、それ故に幕府の梓神子政策にその存在形態を変容せざるを得なかったことである。また、中野は「ぼんぼく」といった身分集団に注目し、彼らは会津城下の「イタカ」と同様の集団であり、近畿の「散所」と呼ばれる芸能的宗教者集団と酷似していることを指摘している。そしてこうした中世賤民が全国に存在したのではないかと推測している。

西田は既述した「神子」において甲斐地方の民間神子にも言及している。西後屋敷村（現山梨市）には豊後太夫役者、博士、夷、万歳、神子などの芸能的宗教者が多数集住しており、神子は太夫や万歳の妻であったという。彼らは中世末までは窪八幡宮に奉仕する存在であったようにであり、存立基盤としての地域的条件に宗教的要素が強固な地域であることと、交通の要所であることを挙げている。彼らは大寺社の近辺や街道筋など多くの人が集散する場所に定着し、「他国迄も旦那廻ニ罷出」ており、神社神子とは明らかに相違した存在であったことを指摘している。また西田は、こうした芸能的宗教者の「身分」についても論じ、彼らは「穢多」や「非人」と地域権益を巡って争うことが多く、したがって「穢多」「非人」とは一線を画する身分であると述べている。そして地域差はある

が地域の下役を担いその身分から抜け出すことが困難な集団でもあったと分析している。

中野と西田の論じた信濃と甲斐地方の神子集団の共通する点は、双方共に「非人」や「穢多」とは違った身分集団ではあるが、社会的には賤視され、基本的には農地を所有せず各地を宗教的芸能を以て巡る存在であったことである。中野は信濃の神子集団と寺社奉仕圏域については触れていずこの点については不明であり、甲斐との共通性は見いだせないが、芸能的宗教者の中世からの継続を検証するに当たり寺社や交通要素との関係は重要であり、今後の課題であろう。

一方、近世の都市には地方とは違い地域を巡ることなく定住地にて活動を行う梓神子集団が存在した。それが柳田國男の「巫女考」に記されている亀戸、天王寺、等持院の神子である。亀戸については不明であるが、天王寺梓神子については第七章で詳述するように四天王寺の隣接地に「神子町」と呼ばれる地域があり、梓神子が十名程居住し営業を行っていた。「神子町」は幕府、および大坂町奉行の宗教者統制と都市政策により創設された地域と考えられ、また、梓神子の夫は四天王寺の下級役人であり聖霊会などで獅子・菩薩役などを担う者たちであり、彼らも芸能的宗教者集団であったと考えられる。

また、岡佳子は京都北山の鹿苑寺や北野天満宮に近位し平野社に隣接する小北山村にも神子町があり、その地に定住し活動する多数の梓神子がいたことを明らかにしている。⁽¹⁸⁾ 平野社の西方には等持院があり、この神子が柳田の言う等持院の神子であると考えられる。岡によれば、小北山村は中世の散所であり声聞師たちが集住し、その残照が神子町の形成であったという。また岡は北山の神子町が中世より近世を通して継続した理由として、平野社の門前町として町場化し、かつ鹿苑寺や北野社な

どの参詣ルートであったことを挙げている。こうした存立条件は先の天王寺梓神子と共通し、都市部での民間神子の特性と言えよう。幕府との関係では、『本阿弥行状記』に幕府が神子たちの詮議を行ったとする記録が残されている。⁽¹⁹⁾ 岡は神子には優れた口寄せ託宣を行う者がおり盛況であり、こうした存在は治安を脅かすものとして幕府の制禁の対象になったのではないかと述べている。ここでの治安を脅かすとは何を意味しているかは定かではないが、幕府は神子の呪術的能力が市井の人々に影響を与えることを恐れていた様子を垣間見ることができる。

以上、近世における民間神子について、先行研究から検討を試みたが、まとめると次になろう。

① 近世民間神子の様相は全国各地、実に様々であり一様ではないが、その中でも共通の存在形態として挙げられるのは、男性の神事舞太夫や戒願人のような芸能的宗教者、あるいは山伏（修験）・法者といった呪術的宗教者と共に活動を行っていることである。その活動形態は、集団、あるいは夫婦などであり、多くが家職として子、孫あるいは弟子に受け継がれものであった。こうした男女混合の家職としての芸能的宗教者集団は中世から継続して存在したものであったかは不明であるが、その可能性は備中や信濃の事例から垣間見え、中野が提示したように今後の中世・近世賤民研究における課題として挙げられよう。

② 神子および周縁の芸能的宗教者たちは幕府の政策にのっとり、修験・山伏は三井寺聖護院（天台系本山派）。醍醐寺三宝院（真言系当山派）、そして東北地方に影響力が強かった出羽三山（羽黒派）に、また、神事舞太夫は習合家、陰陽師は土御門家の支配下にあった。他の多くの民間宗教者・芸能者も大寺社や公家の支配・管下にあり、神道祭拜を行うには幕府の後ろ盾を得た吉田家、あるいは神祇伯白川家の許状が

必要であつた。近世の宗教的芸能者はこうした幕府の宗教政策によつてその家職や活動形態を選択、変容せざるを得なかつたといえる。

③ 近世の民間宗教者間において多くの争論が生じていたことは柳田國男も指摘しているが、『祠曹雜識』の記録や、神田、林淳、中野の論考等より明らかである。その原因は旦那場や家職を巡るものが多く、各々が自分たちの立場の優位性を主張したものであつたが、その中でも神子の所属や職掌を巡つての争論が多いことは中野や西田が指摘しているとおりである。⁽²¹⁾これは信州の神事舞太夫が神子を軸とした組織へと変容したように、神子の存在は組織にとって活動を維持、存続する上で極めて重要であつたことを意味している。神田が東北の例で述べているように農民や庶民の暮らしの中で活動した民間神子の存在は、飢饉や風水害などの自然の猛威、生老病死などへの不安に対し、神憑り託宣、口寄せ、祈祷などの神との交流をもつて人々を慰撫し励ますものであり、人々の高い信頼を得るものであつたことが確認できよう。⁽²²⁾こうした民間神子は中世での女神子の在り様を継承し、近世社会での女性の地位低下にあつても組織にとつて無くてはならない存在であつたといえる。

【小括】

神社巫女、民間神子についてはそれぞれ既にまとめているので、ここでは双方の関係性と周縁組織、および女性ミコ関する点に限定し述べることにする。

まず、神社巫女と民間神子との関係についてだが、神社にて神樂を奏することを主体とした神社巫女と、巷での口寄せ、祈祷など呪術的行為を職掌とした民間神子は少なくとも都市部においては交ることがなかつ

たと考えられる。住吉社や春日社では支配下の末社や在郷の巫女が大祭に臨時に奉ずることはあったようであるが、いわゆる梓神子など民間神子との交流があったとは考えにくい。一方、地方においては、大原神子のように在郷では大原神社や小神社で神楽や湯立てを行っているが、年末年始には京都市中にて門付け、竈払いなど民間神子と同様の行為が見られる。しかしながら、既に明らかにしたように民間神子と神社巫女とその出自を異とし、神社ミコと民間ミコが交わっているとは考えにくい。近世においては、お札の頒布などにおいて類似する宗教活動はあったとしても彼女たちの支配組織、属性は相違したものであったといえる。

ミコと周縁組織との関係についてだが、民間神子については既に述べたので割愛するが、神社巫女は備中の例や大原社のように男性の神楽衆などと行動、組織を共にしている場合もあれば、住吉社のように独立した巫女組織の場合も見られる。また、西宮社のように男神子だけの神楽組織の例もあり、こうした状況は各社の歴史と深い関係があると思われる一様では無い。この点についても今後の事例研究の積み重ねによる検証が求められるであろう。

【付記】

本文において触れなかったが、文学などに表れるミコの姿より、近世の市中ではミコが売笑を行っていたとする論がある。しかしながら、これまで論じてきたように、神社巫女はもちろん民間神子においても売笑を行ったとする明確な形跡は見当たらない。近世のミコの売笑について興味深く、参考になるのが次の曾根ひろみの論考であり、簡単に紹介しこの件の見解としたい。

曾根は「近世の熊野比丘尼―勸進と売色―」⁽²³⁾とした論考に、熊野比丘

尼が別名「熊野巫女」であつたとする萩原龍夫の論を紹介しつつ、江戸における熊野比丘尼の実態を明らかにしている。曾根によれば、徳川幕府による比丘尼統制が山伏統制と同様に行われ、比丘尼として活動するためには「登り手形」を所持し熊野に籠り、香花・燈明を供えるなどをして「願職」の免許状が必要であつたという。そのために、熊野まで行くことのできない貧しい比丘尼を多く生み出し、こうした比丘尼たちが生きていくために「歌比丘尼」に変容し売色を行うようになったとされている。文学にある市中での売笑ミコはこうした歌比丘尼であつた可能性は高いと考える。比丘尼は神との交流をその役割とする「ミコ」の概念規定には当てはまらないであろうが、世間一般ではミコと仏教の教えの絵解きを本業とする歌比丘尼は同類に見られていたとしても不思議ではないだろう。

ミコと売笑あるいは遊女との関係は、柳田をはじめ多くの論者によって取り挙げられてきたが、古代はもちろん、中世、近世を通じ神社巫女、民間神子共にその実態を明確に探れば採るほど根拠のない論であることは明白といえる。

【注】

- (1) 井上智勝「近世神社通史稿」(『国立歴史民俗博物館研究報』一四八集、二〇〇八年) 参照。
- (2) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』(東京大学出版会、一九八九年) 等参照。
- (3) 小沢浩「幕末期民衆宗教運動の歴史的意義」(宮田登、塚本孝『日本歴史民俗論集八 民間信仰と民衆宗教』吉川弘文館、一九九四年)。
- (4) 松村和歌子「春日社社伝神楽の実像―近世から近代の伝承を中心に」(『奈良学研究』第三号、帝塚山短期大学奈良学学会、二〇〇〇年)
- (5) 『祇園社年中行事』(真弓常忠編『祇園信仰事典』(戎光祥出版、

二〇〇二年）、五島健児「史料紹介―近世祇園社年中行事関係史料」（『国立歴史民俗博物館研究報告一四八』一四八集 神仏信仰に関する通史的研究、二〇〇八年）より検討した。

- （6）西宮神社文化研究所編『西宮神社御社用日記 第一巻』清文堂出版、二〇一一年。

- （7）中野洋平「神社神子の存立―近世期の大原神子を事例として」（世界人權問題研究センター編・発行『職能民へのまなざし』、二〇一五年）。

- （8）西田かほる「神子」（高埜利彦『シリーズ近世の身分的周縁1 民間に生きる宗教者』、吉川弘文館、二〇〇〇年）。

- （9）前掲注（1）井上論文。

- （10）西田かほるは「近世の身分集団 信濃国における芸能的宗教者」（高埜利彦編『日本の時代史15 元禄の社会と文化』、吉川弘文館、二〇〇三年）の冒頭において、陰陽師、万歳、夷職、説教筈、猿引、神事舞太夫等を「芸能的宗教者」と呼ぶとしている。定義についてはなんら述べていないが、舞や歌謡を以て宗教的行為を行う者たちを指すことは明らかであり、本稿においては古代、中世では巫術的あるいは呪術的芸能者と表記したが、近世では「芸能的宗教者」あるいは「周縁者」を用いる。

- （11）「神子と修験のかかわりの歴史的変遷」（神田より子『神子と修験の宗教民俗学的研究』（前出））。

- （12）岩田勝「神子と法者」（福田晃・美濃部重克・村上学編『講座 日本の伝承文学5 宗教伝承の世界』三弥井書房、一九九八年）。

- （13）宮本袈裟雄「修験道と巫女―佐渡の修験道所属巫女を中心に」（『庶民宗教と現世利益』東京堂出版、二〇〇三年）。

- （14）林淳「陰陽師と神事舞太夫の争論」（『人間文化』第八号、愛知学院大学人間文化研究所、一九九三年）、「梓神子と神事舞太夫」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第一四二集、二〇〇八年）等がある。

- （15）前掲注（6）西田論文。

- （16）中野洋平「信濃における神事舞太夫と梓神子」（小松和彦編『日本文化の人類学／異文化の民俗学』、法蔵館、二〇〇八年）。

- （17）中野洋平「信濃における神事舞太夫・梓神子集団の歴史的展開」（『藝能史研究』一七九号、二〇〇七年）。

- （18）岡佳子「北山散所」（世界人權問題研究センター編『散所・声聞師・舞々の研究』思文閣、二〇〇四年）一二四―一二八頁。

(19) 正木篤三『本阿弥行状記と光悦』大雅堂、一九四五年。

(20) 柳田國男は「唱門師の話」(『定本柳田國男集第九卷(新装版)』、筑摩書房、一九七七年)において、足利時代の唱門師は近世の陰陽師や万歳が祈禱や予祝、算置きと兼ねた歌舞遊芸を家職とする点が共通していると述べている。また、岡佳子も散所研究の成果より「中世の声聞師の散所が神子の居所へと変化する」(前掲13)と述べている。しかしながら、近世の神子を含む芸能的宗教者が中世にはどのような存在であったかについての研究はあまり見られず、その連続性については明らかになっていない。

(21) 前掲注(6) 西田論文、二〇四頁。

(22) 前掲注(7) 神田著書、四二八頁。

(23) 曾根ひろみ「近世の熊野比丘尼―勸進と売色」(総合女性史研究会編『性と身体』吉川弘文館、一九九八年)。

第四章 明治維新「神子禁止令」の思想背景と社会的意味

―「淫祠論争」と大阪の動向から―

はじめに

本論の目的は、明治維新政府より發布された「梓巫市子並憑祈祷狐下ト唱ル玉占口寄等之所業禁止」(以下、「神子禁止令」とする)⁽¹⁾について、その思想背景と社会的意味について検証することにある。

明治維新の宗教政策は、天皇を頂点とした王政復古、祭政一致国家建設を推進するものであり、その端緒が「神仏分離令」であつたことは周知である。こうした政策については、歴史学、宗教学、神道学などによる豊富な研究実績があり、「神仏分離令」に関しては辻善之助等による全国⁽²⁾の寺社の詳細な調査報告、および安丸良夫の『神々の明治維新』⁽³⁾などが挙げられる。一方、「神子禁止令」に関しては安丸が前著などに「民俗的なもの」として、「教化体制に即し出された」⁽⁴⁾と位置付け、また奥野義雄も習俗禁令の一環としての「民衆統制」の一面として論じている。⁽⁵⁾しかし「神子禁止令」が一連の明治政府の宗教政策上どのような位置づけにあり、その思想、社会背景について十分な検討が加えられているとは言い難い。

「神子禁止令」には「所業ヲ以テ人民ヲ幻惑セシメ候」とあり、政府は梓神子や巫者、および狐下しなどの「所業」は「人々の心や判断を惑わす」、すなわち「淫祠邪教」として禁止したと考えられ、その思想的背景に幕末の「淫祠論争」との関係が推測される。幕末・明治維新時の

宗教政策と「淫祠」に関連した論考は、桂島宣弘が『幕末民衆思想の研究』⁽⁶⁾で維新の宗教政策の思想的中枢をなしたといわれる津和野学派から論じ、また三宅紹宣は『幕末維新期長州藩の政治構造』⁽⁷⁾において、長州藩の幕末における「淫祠解除政策」の政治的背景と国学思想から分析している。その他、小平美香は女性神職の近代移行の在り様から「淫祠論争」について追究し、また山口の郷土史家である沖本常吉は『幕末淫祠論叢』⁽⁸⁾として「淫祠論争」の全容をまとめ、貴重な内容を提示している。

これらの研究は、「淫祠とは何か」とした平田派国学の思想や、「淫祠論争」が幕末に盛行した社会背景がよくわかるものであるが、「淫祠論争」より浮かび上がった「淫祠観」が「神子禁止令」とどのように結びついているかについては言及されていない。また、政府の施策からも「神子禁止令」の背景は見えにくい。

一方、明治政府にとって重要地であり民衆騒動の重点地であった大阪府では、政府に先行し淫祀に関する禁止令と「神子禁止令」を發布し、民衆騒動との関連が示唆される。

本論は以上の状況を踏まえ、「淫祀論争」を再考し、次に大阪府の社会的動向と施策を、「淫祠論争」に関する研究成果に則り検証し、本論の目的を追究するものである。

一 「淫祀」とはなにか

今節では、呪術的民間宗教者であった民間神子の存在そのものを否定した、「神子禁止令」とはどのような思想を基底としているかについて検証する。平田篤胤を主軸とする後期国学の学説は極めて難解であり、またそれらを解くことが本論の趣旨ではなく、したがって検証方法として

主に先行研究の成果に依拠するものとし、その論点は①「淫祀」とは何か、②「淫祀論」において神子や修験など民間宗教者はどのように捉えられているか、③国学者は国民、民衆をどのような存在としているか、の三点を主軸とする。

（１）「淫祀解除政策」と「淫祀論争」について

「淫祀」とは何か、を論じるにあたり幕末期に長州藩が行った「淫祀解除政策」、およびこれに付随し起きた「淫祀論争」についてその概略を先行研究より見てみたい。

三宅紹宣は『幕末・維新时期長州藩の政治構造』において、長州藩が天保期に行った「淫祀」解除（ときわけ）政策の経過とその歴史的背景を探る中で、支配者にとっての「淫祀」の意味と、民衆の日常的信仰形態における「淫祀」とは何かを検証し、最後に「淫祀」解除政策の歴史的意義について述べている。

長州藩の「淫祠」解除政策とは天保十三年（一八四二）より藩主毛利敬親の下、村田清風の指揮下、近藤芳樹の「淫祠論」に基づき行われた一種の宗教改革であり、合計二万二一七八宇もの寺社堂庵や石体金仏が解除された。解除されたのは元禄時代の調査時に登録（御根帳）されていない寺社堂庵等であり、これらを鬼神Ⅱ「淫祠」と位置付け、「鬼神の放置は民衆を迷わせ、政事の大害となるおそれあり」として排除したのである。¹⁰

三宅はこのような長州藩の淫祠解除政策は、天保期における長州藩の社会状況、すなわち一揆・打毀の頻発であり、かつ、こうした騒動は民衆の迷信・呪術信仰により惹起されている（天保二年「皮騒動」）、¹¹とした認識による藩の民衆支配体制強化を目的としたものであると結論づけている。

一方、桂島宣弘は『幕末民衆思想の研究』の「はじめに」において、天皇制の支配イデオロギーを論じるには民衆の「日常」に「浸透」する思想的過程と構造について厳密に検討することが要請され、そのためには民衆思想を、宗教的意識や民俗的意識の動態との関連や構造から捉える必要があるとし、幕末の宗教政策を担った津和野主従（藩主亀井茲監、藩士福羽美静）の思想的バックボーンとされる岡熊臣および大国隆正の思想について論じている。

桂島は、岡熊臣の思想は淫祠論における「正方」（『延喜式』『神名帳』にある神社）と「妖術」の境界線を曖昧にしたものであり、「内外状況に対する未曾有の危機感」と民衆の神信仰とが「妖術」観として現れ、呪術的民間宗教者の否定となっていると論じている。また、大国隆正について、岡とは異なり、対外危機を国家の危機と捉え「人民教化的国学」として天皇制国家宗教政策に収斂していく旨を述べ、こうした大国の思想は福田美静によって「更に純化された侵略イデオロギーに昇華」したと分析している。⁽¹²⁾

岡熊臣は八幡宮の神職者であると共に本居宣長や平田篤胤の影響を受けた国学者であり、津和野藩校養老館の初代国学教師も務め、津和野主従に多大な影響を与えたことで知られる人物である。⁽¹³⁾ 熊臣は長州藩が行った「淫祠」解除政策の理論的支柱となった山県太華の『淫祠考』、および村田清風の『淫祠談』や近藤芳樹の『淫祠論』に激しく反論を行ったが、これは藩主より近藤の『淫祠論』に対し意見を求められ応えたものであった。

こうした長州藩と津和野藩の「淫祠」をめぐる論争に、周防国の国学者岩政信比古が『淫祠論評』をもって加わったのがいわゆる幕末の「淫祠論争」である。淫祠論争の内容は極めて難解であるが「淫祠」とは何か、

とする国学者の民衆宗教および民衆に対する意識・思想・観念がよくわかるものであり、維新政府の「淫祠禁止令」の思想背景を探る上で重要な内容であるといえる。

（２）平田派国学者による「淫祠論」

前述の淫祠に関する長州藩や津和野藩の取り組みの経過を念頭に置きつつ、当時のいわゆる「淫祠論争」をまとめた沖本常吉の『幕末淫祠論叢』に収められている「論叢」の「論」より、幕末国学者の淫祠観を引き、その内容より「神子禁止令」がどのような支配イデオロギー、すなわち桂島のいう民衆支配の宗教思想を検証したい。引用が多くなるが、彼らの思想を理解する上で必要な作業であり理解されたい。なお、文中の（頁）は『幕末淫祀論叢』の掲載頁を示す。

長州藩の「淫祠解除」の理論的支柱であった近藤芳樹の『淫祠論』に対し、熊臣はどのような考えを持ったかを示したのが『長門近藤先生謹答 淫祠論』¹⁴である。この書は「謹答」とあるように、先にも述べた藩主の間に応えたものでその形式は、先ず近藤芳樹の『淫祠論』を引きその後に熊臣の論を展開している。

近藤芳樹は『淫祠論』の中で「淫祠」について次のように述べている。
依之醍醐天皇之御世、神名帳のご改正有之五畿七道ニ所祭之天神地祇、惣而三千一百三十二座と御定め被成、この帳を延喜式之中ニ御収めさせ被成、神名帳に載られたるを正社被成、神名帳ニ不載を淫祠と御定被成候（中略）

神名帳ハ延喜年中御改正の神社の御根帳にて御座候（五十頁）

（傍線は筆者による）

すなわち芳樹にとっての「淫祠」とは、『延喜式』の「神名帳」に載せ

られていない天神地祇であり、御根帳に記載のないものであった。熊臣はこの芳樹の論に対し長文をもって反論しているが、その中心と思われる部分が次である。

此度の一件、彼由緒功績有之小祠等はソ其糺正もなく、一時に悉く破壊せられて、都て彼儒者の所謂淫祠の類永く存在する事眼の当り有之候て、昔の神名帳等をも其時代の実地上を、能々御勘弁可被御事に候、扨皇国の神社に淫祠邪神と申事、神代以来一切無之趣、

(五十三頁)

このように芳樹は神名帳記載以外のものをすべて淫祠とするが、熊臣はこうした論は儒者の狭い見識によるものであり、我が皇国には淫祠邪神といったものは存在しないと主張する。ここからは双方の神社・小社・祠をめぐる「淫祠」観には大きな相違があることがわかる。

では、神社や祠などの建造物以外についてはどうか。長州の淫祠解除を取り仕切った村田清風は『淫祠談』に、「訳而民に功德有之候鬼神ハ改而御帳入被仰付、無訳狐狸又は巫祝之賽銭取に流行神勧請等之部ハ、被相改候而ハ如何可有御座候哉」(三十九頁)と述べ、民に功德のある鬼神は御根帳に入れるようにするが、訳のわからない狐狸憑き祈祷や巫祝として賽銭を取るといった民間の宗教者は取り締まる必要があるというのである。

また芳樹は呪術的宗教者について「彼最澄・空海か宗門の僧尼及巫覡之者共、(七十二頁)」と述べ、僧尼を「巫覡」と同列に位置し「邪法を行ひ妖術をなし」とまで述べている。これに対し熊臣は、こうした寺や破戒僧の取締は儒者による考えであり重要ではないとして、今求められるのは

別而長州御領には所謂中古之妖巫覡の真似する神職も希く有之様相

聞へ、且又俗に神様へともナアシとも寄嫗とも申類、又其之観音・何之弘法・何之稻荷など申もの、又乞食山伏の色々奇怪を行ひ候類、(中略)、本所本山ある神職・法師・御修験にても無之、唯々凡俗卑下之百姓、無頼之泥坊、又後家嬪(やもめ)は出所本国も知れぬ乞食類にて、男女老少を欺惑妖怪二候、是等ハ一統嚴敷御制禁有之度事ニ奉存候(一〇二頁)

と持論を展開する。すなわち熊臣は、「中古之妖巫覡」の真似をする神職や本所本山を持たず、「色々奇怪」なことを行う乞食山伏などは「男女老少を欺惑する妖怪」であるので厳しく取り締まるべきとしている。熊臣のこうした論・思想はその後書かれた『続淫祠考』にも見られる。

唯俗家の姥婦又は泥坊などの私に暴言を吐て衆愚を欺惑するもの此々として絶ざるは、是こそ彼大生部多、美濃国・席田郡の妖巫が徒類にして、もし秦河勝造・藤原高房等が如きものゝあらば、忽ちに打誅め停止すべき事なれ、かくて此類をば我国にては漢文名にしていはし、ゞ淫祠とも呼ぶべくぞおもはるゝ

ここでの「大生部多」とは、『日本書紀』皇極三年(六四四)七月条にある巫覡であり秦河勝が討伐したとある。また、「美濃国・席田郡の妖巫」とは『続日本紀』承和二年(八五二)二月二十五日条の藤原朝臣高房が妖巫を追補したとする逸話である。すなわち、熊臣にとって「淫祠」とは『日本書紀』など国史にある巫覡や妖巫であり、当時社会においては「衆愚を欺惑する」乞食山伏や口寄せミコである「寄嫗」等であったといえる。

次に周防国の国学者であり、熊臣の後に芳樹の『淫祠論』を評論した岩政信比古の『淫祠論評』の「序文」を『幕末淫祀論叢』より引いておく。

光仁天皇紀。宝龜十一年十二月。勅在右京、如聞。此来無知百姓。構合巫覡。妄崇淫祠。○狗之設。符書之類。百方作怪。慎溢街路。訛事求福。(略)

コレ淫祠ト云文字ノ国史ニ見エタル始也、サレトコレヨリ先ニモ巫覡ノ淫祠ヲシテ民ヲ惑シテ制セラレシ事ハ在シ也。(二十二頁)

信比古はその後『日本書紀』にある皇極天皇紀にある巫覡の記録を記し、「コレ正シク淫祠ナリ」と評しその後宇佐八幡宮の巫女に言及している。

宇佐ノ巫女ガ申シシ託宣ノ詐ナリシナド、カカル大神宮ニ仕奉ル巫ヘサル詐欺アリシヲ見レバ其余ハ思ヒヤラレタリ、スヘテ巫祝ノ姦偽多キ事可惡ノ甚也。(二十三頁)

そして最後に「トモアレト、立タル祠ノ事ニハ非ス。唯ノ妖言ノ事ト見エタリ、如此淫祠ヲ禁セラルヽハヨケレ」と結論づけている。これらの内容より信比古の淫祠とは熊臣と同様に神社、祠ではなく国史の記録にある、妖言により「無知百姓」を詐欺する巫覡であり当然禁止すべき存在であった。

最後に、福羽美静と共に宗教政策を主導した鳥取藩国学者で神祇官官僚であった門脇重綾の著書、『職道慨言』にある「神職改定」の一部を紹介する。⁽¹⁵⁾

一方今の神職一体の職業、異端の混雑多し。(中略)。且は後世淫祠数多なるに随ひ神職の員数弥増により同然賤業に押移たるにても有へく、今時にては其所作成は巫覡に混らはしき事あり。元来巫覡は和名抄にも乞盜部と。扱て其職業、神職とは隔別微賤の者なれば、元より神社には付属せるものにあらず。(中略)。件の女巫、時代により、処々によりては県の子里々にてなといひて、県々にては娼を

兼たり（中略）今時には亡者の因縁などいふまがまがしき妄言を以衆愚を欺きて糊口とせるよしなるか。

門脇も「巫覡」を乞食と同様の賤業者とみており、「女巫」は「娼を兼ねたり、妄言を以衆愚を欺」く者とした認識であることが分かる。

以上、長州と津和野における淫祠論争、および維新政府の宗教政策に関わった人物の書より「淫祠・巫覡」についての論を見てきた。芳樹と熊臣の見解には同じく国学者ではあるが、芳樹は儒者として、熊臣は神職者からの見識から仏教や吉田神道の評価に大きく相違がみられ、かつ『延喜式』での神社以外を淫祠の基本にするか否かについても見解が異なっている。しかしながら、乞食山伏や「寄嫗」（口寄ミコ）等、民衆の中で呪術的手法をもって活動している民間宗教者、巫祝等を巫覡とし、淫祠そのものであると位置付け取締の重要性を強調している点は長州、津和野双方に共通した思想・認識であったといえる。また、岩政信比古や門脇重綾など宗教政策に関わった他藩の国学者も同様の見解を示し、且つ両者の論に注目すべきは巫覡論よりミコ論に言及していることである。

彼らの淫祠・巫覡観は『国史』に表れる淫祠・巫覡・妖巫を再現したものであり、民間宗教者は当時代においても同様に民衆を惑わす存在であり、厳しく取り締まるべき対象とした思想、観念であったといえる。

（3）民衆はどう捉えられていたか

これまでの記述からわかるように、国学者たちは「淫祠」の主な受容者を百姓などの「下民」すなわち「民衆」と捉えているが、国学者は「民衆」とした下層に生きる人々をどのように認識していたか、同じく「淫祠論叢」より検証していきたい。

近藤芳樹は『淫祠論』の中で「下民」や「愚民」といった語を次のように記している。

・又崇徳院御霊ならんにハ殊ニ下民の翫物として其処此処ニ禿倉（ホコラ）を建祭るべき故ハ決て無之御事歟（八六頁）

・僧尼の数夥しく相成（中略）、左候て其の僧尼共因果応報の理を示し、愚民を誘引仕候事一方ならず、（九七頁）

・下民ハ愚なるものにて恐怖を懷き可申候間あらハに神軀を勸請せし処の本社へ御かへし被成（九〇頁）

芳樹は崇徳天皇の怨霊は「下民」の翫物、すなわち遊び物であり祠を建てる必要はない、また、僧尼は「愚民」を誘引し、さらに「下民は愚かなので除去した「淫祠」の神々に恐怖を抱きやすい」と述べている。

これに対し岡熊臣は「下民の恐怖ヲ懷クハ尤ノ事ナリ、賢キ国政ヲモ執ル人ノ恐怖ヲイタカヌコソ愚カナレ」（九三頁）、すなわち熊臣は芳樹の「下民は愚か故に恐怖を抱く」とした下民観を肯定しつつ、国政を執る人こそこうした神々に恐れを持つべきであるというのだ。芳樹や熊臣がいう「下民」とはいうまでもなく貴族や武士、神官など一定の教育を受けた上層の人々ではなく、百姓をはじめとする学問に縁のない下層の民たちである。既に熊臣の文中からは「唯々、凡俗卑下之百姓」といった文言があり、彼にとって百姓は「愚かで淫祠に恐怖を抱き騙され易い愚民、下民」であったといえる。そして熊臣の最たる問題意識は「愚民、下民が恐怖を抱く」ことにあるのではなく、淫祠とされる神々を恐れない為政者こそ恐怖とし、為政者は執政において注意すべきとしたところにあった。

岩政信比古も既述のように『淫祠論評』に光仁天皇紀の内容を引き「無知百姓。構合巫覡。妄崇淫祠」と記し、門脇重綾も『職道概言』に「ま

がまがしき妄言を以て衆愚を欺き」と表現している。

最後に大国隆正の民衆観を桂島宣弘の論考より概覧しておきたい。桂島は大国の思想について、多くの資料よりその内実について論究しているが、⁽¹⁶⁾その中でも注視すべきは、大国の思想が「国の見識」を有しない民衆を「愚民」として信頼せず、対外危機下において「神道」を「民衆のイデオロギー教化の具」と位置付けているとした主張であろう。桂島はさらにこうした思想は対外侵略に向かう論理と、「愚夫愚婦」とする「愚民的人民教化の論理」であると指摘している。

以上、平田派国学者たちの民衆観を概覧したが、彼らの民衆観は淫祠観と同様にその多くが記紀や国史の記述に依拠しており、総じて、「学問や教育を受けていない下民は愚かで、妖怪や狐狸などを恐れ、妖言・妄言に騙され易い者たち」とし、民間習俗を信じる民衆は為政者に重大な状況を起こしかねないとした認識にあつたといえる。そして、大国に至つては対外危機に対し、天皇を頂点とする神道国家建設が必至であり、国民に神道教理に基づく適切な教育を施すことが急務であるとしている。こうした平田派国学者の思想が明治政府の宗教政策および国民教化政策へとつながっていることは、次に述べる展開から疑いがないと言って良いだろう。

二 大阪府の民衆の動向と「淫祠禁止令」

平田派国学者たちの淫祠・巫覡観、および民衆観は、具体的にはどのようなに維新政府の宗教および民衆統治政策に投影されたのであろうか。政府の布告や達のみからでは見え難いが、「淫祠禁止令」⁽¹⁷⁾と民衆統治に関する政府の布告・達と大阪府布令を「表」にしたのが次である。

表 政府および大阪府の宗教政策

元号	西暦	月日	政 府	月日	大 阪 府
明治元年 (慶応四年)	一八六八	三・一三 三・二五 三・一七 三・二八	王政復古・祭政一致の布告、神祇官の再興 五榜の掲示 神社における僧職身分者への「復職」 「権現、牛頭天王」の神号名称禁止、神仏混淆の禁止	四・二三	神仏分離心得 僧侶・神官ノ分離 八幡大菩薩の称号禁止 神符投下等迷信ノ禁止
明治二年	一八六九	七・八	宣教使を置き、神祇官の所置とする	一〇・一〇	
明治三年	一八七〇	一・三 一〇・一七	大教宣布の詔 天社神道土御門家免許ヲ禁ス(太政官布告)	一二月	徒党・強訴ノ取締(太政官) (「五榜の掲示」の具体化)
明治四年	一八七一	八・八 一〇・一四	神祇官廃止、神祇省設置 六十六部ヲ禁止(太政官布告)	一・七	天社神道ノ禁止 百姓・町人ノ修験道禁止 不免許者ノ祈祷・呪禁等の営業禁止
明治五年	一八七二	一〇・二八 三・一四 四・二八 九・七	普化宗ヲ廃ス(太政官布告) 神祇省廃止、教部省の設置 国民教化の基本大綱「教則三条」 中央に大教院、地方に中小教院を設置	四・一四 七月 七月	宮座ノ廃止 神子・巫神おろしノ禁止 地藏祭ノ禁止 賣卜其他ノ禁止
明治六年	一八七三	九・一五 一・一五	修験宗廃止令(太政官布告) 梓巫市子並憑祈禱狐下・所業禁止(教部省達第一号)	八月	修験宗の廃止

出展資料

政 府…『宗教関係法令一覽』(安丸良夫・宮地正人『宗教と国家』岩波書店、一九九六年(第三刷))
大阪府…『大阪府布令集』(大阪府史編集室編、大阪府、一九七一年)

大阪府は政府の布告・達を基本的に受けつつ、政府に先行、あるいは独自の民衆統治と関わる内容の布令を発布していることがわかる。

このように政府に先行し、また具体的施策を多く含む大阪府の淫祠禁止令の目的・意図は何にあったのか、大阪の当時における社会状況、民衆の動向より見ていきたい。

本論に入る前に大阪府の政治的位置と成立経過、担い手等について簡単に触れておく。

大阪は幕藩体制において大阪城を中心とした西国支配の軍事拠点であり、また「天下の台所」として全国から米をはじめとする商業品が取引される全国一の商業都市であったことは周知であるが、その位置と役割は維新政府にとっても同様であったことはいうまでもなく、むしろその重要性は高まったといえる。大久保利通が慶応四年(一八六八)一月

二十三日に大阪遷都を建白した理由が、「経済の中心で海陸の交通の便のある」⁽¹⁸⁾としたことからその位置の重要性が窺える。

大阪の初代府知事は公卿の醍醐忠順、次に後藤象二郎（土佐藩）（明治元年～三年）が府事管理から知事に、小松帯刀（薩摩藩）が明治元年の短期間、後藤と共に府事管理に就いている。その後、公家の西四辻公業、肥前の渡辺昇が就任している。このように大阪府はその政治的重要性から知事をはじめとする役人には維新に大きな功績があった人物が配置され、また下級官吏は旧幕府時代の諸役人で大阪出身が多く、大阪の諸事情に通じていたと思われる。

（1）大阪の民衆の動向と対する施策

大阪は既述のように幕末から維新にかけて、政治および経済・軍事の拠点としての重要性を一層拡大し、政治動向の影響を直接的に被るものであった。では、こうした情勢の下、大阪の民衆の動向はいかなるものであったか、また対して大阪府はどのような施策を執ったのであろうか。

『大阪府史』には慶応二年（一八六六）に起きた打ちこわしについて、その状況と社会背景について詳しく述べられている。⁽¹⁹⁾五月三日に西宮で始まった打ちこわしは兵庫、池田と波及し、十四日には大坂市中を駆け抜け、十五日には堺・泉大津、二十四日には泉佐野・尾崎辺りまで及び、岸和田藩など五藩の軍勢が出動するという状況であったという。また、こうした打ちこわしについて、河内南部の旗本領の郷代官塩野氏は「貧人の中に一人二人、自分らが頭取になり所払いになっても首を刎ねられても覚悟はできているといって扇動する奴がいるという風聞を得ていた」と記していることも紹介している。

慶応三年（一八六七）八月から十二月に近畿や東海地方に発生したい

わゆる「ええじゃないか」騒動が起きるが、大阪における様子は大阪町人平野屋武兵衛の記した「浪華能繁酔魯苦」⁽²⁰⁾に次のようにある。

卯（明治三年）十二月二十九日、（前略）、諸国は元より成とも大坂之市中もいろいろの御萩（札か？）やら、佛体やら、金の玉やら、御幣やら、扇子、小判、（中略）、石地藏、何という事なしに御ふり、踊歩行、御札ふり候家にハ七日程づゝ御祭りの間、参詣人としておどり来り候、多人数へ酒やら肴やらにぎりめしやら出し、

大阪の町にお札や佛体、扇子、挙句の果ては地藏までが降って下り、お札が降ってきた家では踊りながら来る参詣者多数に酒や握り飯をふるまわなければならない様子がよくわかるものである。また、武兵衛は「不思議の控」には慶応三卯年十一月の「老松町おかげおどり」について記し、「日々おひおひそれはそれはそれはおどる人さつぱり狐つきの如し、不思議なる事也」⁽²¹⁾と述べている。

伊藤忠士はこのような「ええじゃないか」現象は、「民衆の間の日常的な信仰が総動員されている」と分析すると共に、「神がかり」や「天狗（狐）つき」があったことが、下層民衆による行動を正当化していたとし、民衆が集団化するにはなんらかの呪術的宗教現象の要素があったことを明かにしている。⁽²²⁾また、『大阪府史』には「ええじゃないか」騒動についても詳しく記され、老若男女が踊り狂い降札のあった富商・豪農に酒食を強要するものであり、拒否すれば災いが来るとされ一揆・打ちこわしと紙一重であり、また、新たな政治への期待を孕んだ民衆の動きであったと記している。⁽²³⁾

大阪府は「ええじゃないか」騒動の翌年、明治元年（一八六八）十月十日に次のような「神符投下等迷信ノ禁止」なる布令を發布する。

舊多、曲者共神符・佛札ヲ降下為致、下民を迷し候所、此頃又々右

同様之義有之哉二相聞、以之外之事二候、右ハ全曲者共之仕業ニ而、決而可信用譯ニ無之、勿論右仕業致し候ものハ、急々召捕、嚴科ニ可處候へ共、自然右ニ被欺迷、祭札等致し候もの有之候へハ、屹度取糺之上、右仕業致候者與同様可為曲事候

趣旨は、「前年多発した神符等を投下して下民を惑わす仕業が最近又起きていると聞く。これらは曲者の仕業であり信用してはならず、厳しく取り締まり、また、自ら祭札等をする者も同様」とある。「舊多事」は前年の「ええじゃないか」の民衆運動・行動を指しており、この布令は再びこうした兆候があることに對しての対応であることは間違いないが、為政者は「ええじゃないか」といった騒動は、迷信を吹き込み「下民」を惑わす「曲者」達によると捉えていたことがわかる。「ええじゃないか」の降札は討伐派の画策とする説もあり、ここでの「曲者」はそうした人物を指す可能性はあるが、先に述べたように「ええじゃないか」には神がかりや「狐憑き」のような現象が実際見られ、また、「自然右ニ被欺迷い、祭札等致し」とした内容より、こうした騒動には何等かの呪術的信仰が関わっているとした為政者の認識・観念の下で出された禁止令であつた可能性は否定できない。

新政府の発足により「世直し」を希求したとされる「一揆」や「ええじゃないか」騒動は一旦落ち着くが、米相場の高騰や新政府の執った政策への不満や疑念から、明治二年（一八六九）には再び打ちこわし・強訴といった民衆騒動が全国的に頻発するようになる。

政府はこうした動きに對し明治三年には厳しい弾圧を行⁽²⁴⁾い一定の鎮静化が見られるがその後も衰退することはなかった。『明治初年農民騒擾録』⁽²⁵⁾によれば明治三年二月に「市中下屎相对売買反対」とする騒動が大阪府西成郡の数村で起き、二千人が参加している。表立った記録には乏しい

が大阪においても大小の民衆騒動が起きていたことは想像に難くなく、大阪府は明治三年一二月「徒党・強訴ノ取締」を發布する。その内容が次である。

諸国高札へ揭示有之候通、何事ニヨラス大勢申合せ、又ハ強て願ヒ事ヲ企ルヲ徒党・強訴ト名ツケ、重キ御法度ニ候處、近來諸所ニ於テ、奸民トモ我身ノ得手勝手ヨリシテ事ヲ好ミ、種々申タクミ、良民ヲ欺キ、徒党・強訴ノ人数ニイサナイ入レ、御法度ヲ背キ候ノミナラス、妄リニ家財ヲ毀チ、屋敷ヲ焼捨ル等ノ乱妨狼藉ニ至リ（後略）、

但、奸民共徒党・強訴杯ノ人数ニ勸メ候節ハ早速御役所へ訴候得ハ御褒美ヲモ被遣ヘキモノ也

慶応四年（明治元年）（一八六八）三月一三日に王政復古・祭政一致が令され、十五日には「五榜の揭示」の高札が太政官より出される。ここでの「諸国高札」とは「五榜の揭示」を指すが、第一札は五倫道德の遵守であり、第二札が徒党・強訴・逃散の禁止となっている。第三札が切支丹邪宗門の厳禁であり、この順序より、全国における民衆騒動の高まりに対する政府の強い危機感を読み取ることが出来る。

ここでの「奸民」が呪術信仰と関係のある人物であるかは文面からは明確ではなく、かつ、大阪の百姓一揆や打毀しがどのような宗教環境により喚起されたかは資料が乏しく不明である。しかしながら「ええじゃないか」や一揆において「神がかり」や「天狗（狐）つき」的な、すなわち呪術的な民俗信仰の影響が少なからず見られたことは、前述の武兵衛の記録や伊藤の分析から明らかである。また、前述の「神符投下迷信ノ禁止」が集団騒動と呪術信仰とのつながりを意識して出されたことや、長州藩の一揆が呪術信仰とつながっていること、さらに安丸は維新时期

の一揆には「世直し神々」の存在が大きかった事を指摘しており、こうした騒動には風聞などにより神がかり的な扇動者がいるとした認識が少なからず為政者にはあったとするのは全くの的外れではないであろう。

(2) 大阪「淫祠禁止令」の意図と変化

大阪府が政府に先立ち、かつ独自の「淫祠禁止令」を發布していたことは既に述べたが、ではこうした布令は具体的にどのような内容であり、その目的・意図はどこにあったのか、先の民衆統制との連続性を検証するとともに、国政との関係をも見ていきたい。

大阪府は明治四年（一八七一）四月に相次いで以下の布令を發布する。⁽²⁷⁾

A 四月晦日 不免許者ノ祈祷・呪禁等ノ営業禁止

巫祝類官許ヲ受候上、神祭行事方如式執行候者、其分ニ候處、平人之身ヲ以祈祷・祝禁等之業相営候もの有之哉ニ相聞、（中略）、急度答可申付事

B 四月晦日 百姓・町人ノ修験道禁止

百姓・町人等、一身兩名ニ而、修験道相立候義、向後急度差留候條、佛像類所持有之分ハ、速ニ最寄之寺院等へ相納、本業專ニ可相営候事

C 四月 宮座ノ禁止

向後宮座廃止申付候ニ付、社務人・宮守等相備候力、又ハ村中ニテ奉仕候力、都合次第龜略無之様可致事

但、社人・宮守等取極候ハ、早々可申出事

A は政府の免許を受けた「巫祝」、すなわち神社における神官等が祭事を行う事は許されるが、平人が祈祷や祝福儀礼を行う事を禁止しており、B は百姓や町人等の A と同じく平人が修験道を生業とすることを禁じて

いる。政府は明治三年（一八七〇）十月に「天社神道士御門家免許ヲ禁ス」を發布し、土御門家の免許発行を停止し全国の陰陽師等の巫祝の活動を禁止している。さらに明治五年（一八七二）九月に「修験道廃止令」を布告し、修験宗は天台真言宗へ帰入される。大阪府の布令は同じく「巫祝」および「修験」を対象としたものではあるが、これら政府の布告を受けたものでないことは内容、時期からも明らかである。大阪府の布令に共通する内容は祈祷、祝福儀礼、修験といった呪術的宗教行為、および宗教者に百姓や町人といった平人が関与してはならないとしていることであり、民衆が呪術信仰の主体者になることを禁じたものである。また、Cは「宮座」として村々の衆人が集まり祭事を行うことを禁止している。

これらの内容より明治四年四月に發布された一連の「淫祠禁止令」は、平人が呪術信仰に関わる、あるいは祭事を理由に集団として行動をすることを禁止、牽制したものであり、先に述べたように民衆騒動が呪術信仰の影響を受けているとした事実や風聞を根拠とした民衆に対する淫祠支配、規制であつた可能性は否定できない。⁽²⁸⁾

その後、明治五年には相次いで「淫祠」に関する禁止令が發布される。長くはなるが時の為政者が「淫祠」をどのように見ていたか、かつ、政府の宗教政策の転換との接点がよくわかる内容であり、労を惜しまず引いておきたい。

D 四月十四日 神子・巫神おろし等ノ禁止（申一三六）

神子・巫神おろし又ハ稻荷おろしなど號し、妖怪之所行を以、諸人を誑惑し、夫を渡世とするものあり其罪不輕事ニ付、詮議之上、速に咎方におよぶべき咎之所、從來之惡弊故、間々自ら其非なるを知らずして執行ひ来るものも可有之ニ付、格別寛大之旨を以、是迄之

所行ハ何等之不及沙汰、向後ハ堅く禁止候條、其旨篤く可相心得、満一猶も不相改者之ハ、屹度咎方ニおよふべき事

但、向後本文所業之者見当り候ハ、可届出候事

内容は、「神子および巫術者が神おろし（口寄せ）や稻荷おろしと称して妖怪の所業をもって人々を誑かし惑わしている。このような所業を職業とすることは軽い罪では済まされない云云、」としたものであるが、ここで注目されるのは神子や巫術者を、「諸人」を「誑惑」する罪惡人としていることである。こうした認識や觀念は先に述べた岡熊臣など平田派国学者が梓神子や巫祝を「衆愚を欺惑する乞食山伏や「寄嫗」（口寄せミコ）」としている内容と同様であり、先の「徒党・強訴ノ取締」における「良民を欺く奸民」と共通したものであるといえる。

次からは明治五年四月二十八日に發布された「教則三条」以降の布令である。

E 七月二十日「地藏祭ノ停止」（申二四五）

無用之冗費を省き、有用廣益を圖り、開化之域ニ赴く之今日ニ當り、當地旧来地藏祭とし、金錢を繋ぎ合せ、町内集会し、飲食を事とするの旧習有之、右ハ畢意無益之財を費す而已ならず、是が為亦有用之時間も費し、無謂事ニ付、自今停止候事

F 七月 賣ト其他ノ禁止（申二五一）

人之禍福吉凶、天命無常と雖も、凡其身平生行ひの善惡ニ由らざるハなし、然るに世の浅智昧識之者、覬覦之心を生し、動もすれバ賣ト其他星運・人相・（中略）・墨色・識文等、怪異之説に迷ひ、祈祷・星祭・方除等を以、（中略）、夫意想・賣ト・呪詛等ニて吉凶禍福を知り、（中略）、右等ハ畢竟人心を惑ハす奇異妖怪之所業ニ付、向後總而禁止せしむる條、早く愚昧の惑を解き、文明之域に進み、各心

志を正敷し、職業勉勤可致事

Fは近世において、山伏や陰陽師、夷願人など民間宗教者が行っていた禍福吉凶の卜占を全面的に禁止するものであり、理由は前述の「神子禁止令」と同様に「つまるところ人心を惑わす奇異妖怪之所業」とある。したがってこの布令も民衆を惑わす悪習を禁止するものであり、今までの民衆統制を目的とする淫祠禁止の一環であると考えられる。しかしながら、注目されるのは最後に「文明之域に進み、各心志を正敷し、職業勤勉可致候事」とあり、これまでと違った趣を呈している事である。また、Eの地藏祭も民間宗教であり「開化の域」とあり、Fと同様の意図によると思われる。

大阪府は八月に次の布令を發布する。当時のミコに対する為政者の観念、対応が端的に表れているので長くはなるが全文を引いておく。

G 八月 接腹療治稲荷おろしノ處罰（申二七〇）

神子・巫・神おろし亦ハ稲荷おろしなど、妖怪の所行ハ堅く禁止之旨、当四月布令達置候處、西大組第二十區幸町二丁目奥野萬七妻とよ儀、去ル辰年已來、稲荷明神移り之體ニ仕成し、神術と偽り、按腹療治致、右布令後も儻（？）衆人を誑惑する所業不相段、不埒ニ付、召捕へ及糺問候場所ニ於而も、猶狐乗移の姿を擬し、奇異妖怪之言語を發し、一時可遁之術相巧ミ其後再應糺問之末、是迄之所業ハ総而偽りすて、全く相神乗移り候杯之儀無之旨、竟ニ及白状候間、彼是之始末不埒之至ニ付、今度八十日禁獄申付候、抑人ハ萬物之靈とて、地球上生あるもの々中二人間より尊きものなし、何ぞや狐狸の如き畜類として人にニ乗移り、病を療する等の謂れある理あらんや、然るニ從來人智不開の風習より、動もすれば是等妖怪の妄説を信し、前條とよの如き奸策・詐術ニ惑わされ、徒ニ金錢を費やし候もの不少、

實ニ可愧事ニ非ずや、衆庶宜しく此的證を以其非なるを悟り、從來の惑を解き、各文明の域に進ミ、職業勤勉可致事

この布令は先の「神子禁止令」に違反し、「稻荷明神が乗り移った」と騙し「接腹治療」（腹をさする療法）を行ったとする「とよ」なる妻女の嫌疑について、その経過と処罰内容を詳細に記述したものである。個人の住所や取調の様子までも詳細に記されており、布令とは思われぬ内容であるが、「衆人を誑惑する所業不相段」「何ぞや狐狸の如き畜類（中略）是等妖怪の妄説を信し、前條とよの如き奸策・詐術ニ惑わされ」とした文言に、為政者の淫祠・巫覡の民衆への影響力に対する脅威を见ることができる。そして、こうした脅威が「とよ」等、神子・巫術者への厳罰へと繋がっているといえよう。また、F「賣卜其他ノ禁止」と同様、最後に「従来の惑を解き、各文明の域に進ミ、職業勤勉可致事」とあることは、淫祠は民衆を誑惑し文明開化・勤勉を妨げる故に、解除し民衆の教化が重要であることを意味しているといえる。

以上、大阪府における「淫祠禁止令」について概観したが、淫祠を「妖怪ノ所業」とし民衆を誑惑するものであるとした思想・観念の下での禁止令であり、平田派国学の思想を根拠とする、あるいは影響を受けての内容と思われる。そして民衆騒動が少なからず「民衆を誑惑」する淫祠の影響下にあるとした為政者の認識を確認できるものである。

そしてまた、「教則三条」以降の布令には、淫祠そのものを悪習として厳しく取り締まると共に、こうした悪習を是正することが新たな文明を受け入れ「職業勤勉」につながるとした文言が加味されるようになってきていることがわかる。

幸田成友は「大阪市史明治時代未定稿」の中に一連の「淫祠禁止令」について次のように記している。

祈祷・口寄・稻荷下げ等の迷信につきても、本府は四年三月・五年四月・同八月等屢々是を禁じ、五年七月地蔵祭と称して戸々金銭を醸集するを停止し十一月亦路傍の地蔵・妙見・稻荷・道祖神などを撤去せしめ、六年正月亦梓巫・市子・憑祈祷者・狐下し・神降し等の徒の、靈占・口寄等と唱へ、医薬を停め、断食を命ずる等を厳禁し、猶密に、これを行ふものあらば届出でしめたり。されどこれ等の法令は、此迷信を終息せしむるには何等の効用も有せざりき。是より先き五年四月、教部省は教則三ヶ条を發布し、教導の職にあるものをして準拠せしめ、以てこれ等の迷信に代へんとしたり。⁽²⁹⁾

幸田は一連の「淫祠禁止令」が庶民の民俗的宗教環境を変えるに何等効果がなかったことを指摘し、さらに国はこうした迷信（呪術信仰）の対応として、国民教化に乗り出したと分析している。

大阪府が「神子禁止令」をはじめとする「淫祠禁止令」を政府に先行し施行した理由は、既述のように大阪府下において一揆・打ちこわしといった民衆の集団的反権力行動が頻発、あるいはその可能性があったことはもとより、なによりも大阪が西国の政治・商業・軍事の拠点として、こうした騒動は民政においても諸外国との関係においても重大な悪影響を及ぼすことを考慮したものであったといえる。また、これら一連の施策は天保年間の大塩平八郎騒動、⁽³⁰⁾既述の慶応二年の「打ちこわし騒動」、および慶応三年の「いいじゃないか」といった民衆騒動からの教訓としての危機管理であり、大阪の民衆の動向と宗教環境を十分に踏まえた上での施策でもあったことは大阪府の役人配置からも窺えるであろう。

三 国民教化政策と「神子禁止令」

この節では前節までに論じた淫祠論における淫祠・巫覡観、および大阪府での「淫祠禁止令」、「神子禁止令」の例を参考に、国政における「神子禁止令」の位置づけについて検討する。

(1) 教部省設置と国民教化政策の動向

明治五年（一八七二）三月十四日に神祇省が廃止され教部省が設置される。既に述べたが四月二八日には国民教化の基本大綱「教則三条」（敬神愛国、天理人道の明示、皇上奉載朝旨の遵守）が布告され、これにより伊勢神宮と天皇を中心とする神道国家を目指す国民教化政策の強化と方向性が明確に示される。教部省の設置を主導したのは、大国隆正の影響を受け維新の宗教政策に深く関与した津和野藩出身の福羽美静であり、その目的は対外からキリスト教を防御すべく、国民に前記の「教則三条」を浸透せしめ国体を堅守するためであったといわれている。しかし、福羽は教部省の設置と共に教部大輔を任官するが、二か月後には罷免され、その後任として周防藩士である穴戸璣が就任する。穴戸は長州藩「淫祠解除政策」の理論的根拠とされる『淫祠考』を著した山県太華の養子であり、「淫祀論」に精通していたと思われる。

教部省の設置の当初の目的は明治二年七月に置かれた宣教使に代わり、キリスト教対策としての国民教化の強化にあったが、真宗をはじめとする仏教勢力による政府の神道一辺倒に対する攻勢は次第に強まり、こうした国民教化に対しても影響力を持つとする動きが顕著に表れてくる。また、対外政策としてのキリスト教弾圧も列国の厳しい批判にその方針を変更せざるを得ない状況であった。

仏教勢力がいかに関民教化に影響力を持とうとしたか、またその意図がどこにあるかが如実に分かるのが明治五年五月に教部省宛に出した次の「大小教院設立願書」である。

新ニ教部省ヲ設置セラレ祠官僧徒数科ノ教正ヲ徴シ（中略）大教院ヲ設ケ神道ヲ始メ釈漢洋諸科学ヨリ宇内各国ノ政治風俗農功物産ニ至ル迄悉ク之ヲ講習シ海外ノ講師ニ媿サラシメ人材ヲ揀育シ頑固迂僻ノ悪習ヲ一洗シ今日実用ノ学ヲ起サシメ且各府県ニ小校ヲ置キ其制ハ大教院ニ倣ヒ文明開化ノ氣運ニ領シ家毎ニ説戸毎ニ諭サハ縦令奸民有テ愚民ヲ扇動スト雖之ヲ施スニ術ナカラシ是ヲ以テ各宗合議注目スル処一二教院ニ在リ（後略）。³¹

これは天台宗正学院豪海をはじめとし、真言宗、浄土宗、禪宗、真宗、日蓮宗、時宗の僧、総勢二十人の連名により提出されたものであり、正に仏教界の総力をかけたものであった。主旨は国民教化にあたり、僧徒は時事や神道などに疎く十分に愚民の疑惑を解くには至らず、大小の教院を設立し神道をはじめ各国の諸事・諸物について講習し優れた人材を育成すべしとある。仏教組織が積極的に国民教化に参入することを言明するとともに、そのために講師育成のための大小教院設立を立願したものである。そしてその目的は「文明開化の氣運ニ領シ家毎ニ説戸毎ニ諭せば」「縦令奸民有テ愚民ヲ扇動スト雖之ヲ施スニ術ナカラシ」とある。正に国民教化することこそが奸民による愚民煽動を阻止する良策であるとしたものであった。

（２）「神子禁止令」の社会的意味

明治六年（一八七三）一月十五日、次の達が教部省より發布される。

「梓巫市子並憑祈禱狐下ケ等ノ所業禁止ノ件」（教部省達第二号）

従来梓市子憑祈祷狐下ケ杯ト相唱玉占口寄等之所業ヲ以テ人民を幻惑セシメ候儀自今一切禁止候条於各地方官此旨相心得管内取締方厳重可相立候事

大阪と京都はこれに先立ち、京都府では明治四年四月に、大阪府では既述のとおり明治五年四月十四日にはほぼ同様の内容の「神子禁止令」が發布されている。すなわち京都、大阪共に政府が国民教化の基本要綱「教則三条」を布告した明治五年四月二十八日より以前に出されている。大阪については前章で述べたように、民衆騒動との関係が推測され、後に發布された「淫祠禁止令」とは主とする意図に変化があることを明らかにした。国の「神子禁止令」は教部省伺（一月九日）⁽³²⁾を以て布達されているが、その内容には「愚民ヲ蠱惑シ智識ヲ抑遏シ到底開化ノ進歩却退セシメ大ニ教義上ニ関係イタシ候事故」とあり、その大意は開化政策にあるとも見える。

安丸良夫は民俗をめぐる問題について論じ、「民俗信仰的なものと明治国家が樹立しようとしている神社・神道の大系とは対抗的存在」と述べると共に、「神子禁止令」を「教化体制に即応して」出されたものとして、祭礼時の異装禁止、神輿渡御における「粗暴之所業」の禁止などと同列に挙げている。⁽³³⁾「教化体制に即応」は首肯されるが後者の祭礼時等々の「禁止」と同列に位置づけることについては、淫祀・巫覡としての神子の民俗宗教社会での存在を考えるならば疑問である。問題は「神子禁止令」がどのような思想と社会状況のなかで、何を目的とした「教化体制」での「禁令」であったかではないだろうか。

既に述べたが、百姓一揆や打ちこわしといった民衆騒動は幕末から明治初頭にかけて頻発し、日本の歴史においてかってないものであった。こうした騒動に対して政府は、主に軍隊の出動などによる武力、首謀者

の厳罰、要求の一定の改めなどにより対処したが、実際は容易に終結をみるものではなかった。

政府や要人がこうした騒動をどのように認識していたかを知る資料が次である。⁽³⁴⁾

(ア) 群馬郡四郷の農民暴挙（明治二年十月二十九日 太政官日誌 一〇六）

下民共強訴に及び、ついに暴挙に立至り候次第、愚昧賤劣とは申しながら、不束の至りに候。

(イ) 三重で農民一揆（明治二年十一月五日 太政官日誌三）

粗暴の挙動に及び候は、往々姦猾の徒、扇動の次第もこれあり、右様悪習推移して候ては、大いに御政体に関係し、はなはだ以て容易ならざる事に候、きつと巨魁の者取調べ、処置方刑部省へ窺出さべく候事。

(ウ) 廢藩不平（明治四年十月七日 太政官日誌七十六）

各地方に於て奸民ども徒党を結び、陽に旧知事惜別を名とし、ほしいままに人家を毀焚し、あるいは財物を掠奪候等の暴動に及び候もの往々これあるべき趣き相聞え、朝旨を蔑視し、国憲を違反し候次第、その罪輕からず候條、

(エ) 伊勢の暴徒（明治五年一月 日要新聞）

愚民を煽動し、騒擾大方ならざりしかば、追々県庁に捕縛したるよしなり。それ前説の如き、虚妄たることを待たずといえども、僻遠に住みて我れに知識なきときは、かえって御政体の変遷に驚き、浮萍の造言に誑惑して、ついに天咎を蒙るに至る。その愚もまた憐むべきなり。そもそも田舎辺邑の人は勉めて知見を広くして謹みて御趣意に背かざらんこそ肝要ならめ。

太政官日誌とは、明治政府が慶応四年二月から発行した日誌形態の政令記録であり、各地の動静や政府の政策を周知される目的で各行政機関に配布された。したがってここに記録されている内容は、当時の政府が百姓一揆などの民衆騒動をどのように捉えていたかが端的に表れているといえる。

政府はこうした騒動は百姓など下民が愚かで賤しいためであるとしていることは（ア）の内容から窺え、かつ、（イ）の「往々姦猾の徒、扇動の次第もこれあり」、（ウ）の「奸民ども徒党を結び」の文言より、一部の悪賢い者どもにより煽動されているとしている。こうした民衆騒動に対する政府の認識は、既述の大阪府が明治三年十二月に出した「徒党の禁止」の内容に通じるものである。

さらに注目されるのは（イ）に「右様悪習推移して候ては、大いに御政体に関係し、はなはだ以て容易ならざる事に候」、（ウ）に「朝旨を蔑視し、国憲を違反し候次第、その罪かるからず候條」とした内容である。政府は、「奸民」により誑惑された民衆騒動が国体に重要な危機を及ぼし、また、天皇を蔑視し国家の方針に反し重罪であると認識していることがわかる。（エ）は明治五年に伊勢で伊勢信仰をめぐって起きた騒動についての「日要新聞」⁽³⁵⁾による記事だが、「愚民の騒動は知識がない故であり、田舎の人には知見を広め政府の方針に背かないようにすることが肝要である」と記されている。

これらの記録はすべて「教則三条」発布以前のものであり、政府が早期に民衆騒動を重大危機と捉え、鎮静させる方法・施策として武力だけではなく、「愚民」の教育および「愚民」を煽動する「奸民」の取締りの強化が重要であると認識していたことがわかる。

安丸は迷信・淫祠と見なされる民俗信仰への抑圧が強化されるのは、

仏教側が教化体制に組み込まれることが公認された明治五年（一八七二）以降であるとすると共に、浄土真宗の僧で教部省設置を進めた島地黙雷が、祈祷やト占等を生業とする宗旨は「叩キツブス工夫ガ肝要」であり「民衆は愚かな者で宗教によって教化しなければならぬ」とした考えをもっていたことを指摘している。⁽³⁶⁾

このように当時の仏教勢力の民俗宗教に対する思想・観念は国学者と極めて類似し、国民教化のために排除すべき主たる対象は祈祷やト占とした呪術的信仰と山伏や神子たちであった。したがって政府の「神子禁止令」に結びついた可能性は否定できない。しかし前述のように、京都、大阪では先行して令されており、神子の呪術者としての存在の重要性は、国民教化以前より社会では認識されていたと考えられる。

政府が山伏や神子を「奸民」として認識していたか否かについては明らかではないが、呪術信仰が民俗として民衆の生活意識構造に深く根ざし、集団行動を喚起したという事実はこれまでに論じたとおりである。⁽³⁷⁾ 呪術信仰・巫覡の中心には常に神子の存在が在り、民衆統治、国民教化を進める上で山伏や陰陽師の廃止だけでは不十分であり、民衆の生活に深く根ざした神子の存在を社会から排除することこそが重要であることを、政府は「神子禁止令」を先行した大阪や京都の教訓より導き出したと言えるのではないだろうか。

おわりに

日本の歴史上、民間ミコはあらゆる時代・地域において人々の生活に寄り添い、苦難の解決や癒しを施す民俗的存在であったことは前章までに述べてきたとおりである。このような存在がなぜ、明治維新という社

会変動の中、「神子禁止令」なるものによってその存在を否定され、公の場から追放されなければならなかったのか、この問題の追究なくしてミコの歴史研究を終えることは出来ないと考え取り組んだのが本章である。

幕末に起きた「淫祠論争」は、長州藩の天保期における一揆などの民衆騒動を契機とする民衆支配のための宗教改革を、津和野藩などの平田派国学者たちが批判的に論じたものであるが、「淫祠論争」で明らかになったことは、平田派国学者が山伏や梓神子など民間で活躍していた呪術的宗教者を律令国家と同様に「淫祠・巫覡」として、百姓や平人などの「愚民」を誑惑、すなわち民衆を「たぶらかしまどわす」存在であり社会悪として厳しく取り締まる必要性を説いていることである。こうした平田派国学者の思想の根拠は、本論で明らかにしたように国史中の淫祠・巫覡に関する記録であるが、そこには民衆支配としての構図が明らかになっている。すなわち「愚かな民衆⇄誑惑する巫覡↓民衆騒動↓巫覡の取締り」である。

こうした構図の具体的実践例が、維新時に大阪府が政府に先行し施行した「淫祀禁止令」および「神子禁止令」であり、これらの内容は為政者がいかに呪術信仰と民衆騒動とのつながりを恐れていたかが良く分かるものである。政府が大阪府に遅れ「神子禁止令」を發布したのは、強圧にても鎮静化しない民衆騒動対策として、「愚かな」民衆教化としての巫覡性の一掃にあったといえる。すなわち明治政府は、民衆統治を進める上で、人々の生活に寄り添った神子の民俗的存在が大きな障害であるとし「神子禁止令」を施行したのである。本論で論じたように長州藩を端緒とした「淫祠論争」は明治の宗教政策に大きく影響していることは明らかであり、特に民衆支配措置としての教訓は大きいといえる。

安丸良夫は維新時における民衆騒動は「武力によってのみ鎮圧される

ものであった⁽³⁸⁾と言明している。しかしそうであろうか。本論で明らかにしたように、また安丸自身も論じているように民衆騒動と呪術信仰のつながりは浅くなく、民衆の生活に根差した民俗としての呪術信仰環境、特にその中心にあった神子の存在否定は、騒動鎮圧の方策として当然維新政府の遡上にあつたと見るのが自然であろう。

【注】

- (1) 国の「禁止令」にある「梓巫市子」とは、近世において梓神子、市子、市などと呼称され一般的には「神子」とする認識にあつた。大阪、京都の「禁止令」は「神子・巫」とあり、したがって本稿では双方の「禁止令」ともに「神子禁止令」と略称する。
- (2) 村上專精・辻善之助・鷲尾順敬編『明治維新神仏分離史料』初版、一九二〇年。復刻版、一九七〇年、名著出版)。
- (3) 安丸良夫『神々の明治維新』(岩波書店、第一刷、一九七九年。第四刷、一九八八年)。
- (4) 前掲注(3)安丸著書、一七八頁、および安丸良夫『近代天皇像の形成』(岩波書店、一九九二年)、二二七頁。
- (5) 奥野義雄『祈願・祭祀習俗の文化史』(岩田書院、二〇〇〇年)六〇頁。
- (6) 桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』文理閣、一九九二年。
- (7) 三宅紹宣『幕末維新期長州藩の政治構造』校倉書房、一九九三年。
- (8) 小平美香『女性神職の近代』ペリカン社、二〇〇九年。
- (9) 沖本常吉『幕末淫祠論叢』マツノ書店、一九七八年。
- (10) 前掲注(7)三宅著書、第四章「「淫祀」解除政策の基調」二一四〜二一八頁。天保二年「皮騷動」とは、牛馬の皮を船に積むと穢によって龍神の怒りにより風波を起こし米が不作となる迷信、すなわち呪術信仰を根拠とした一揆であつた(前掲注⑦三宅著書、八十八〜九十頁)。
- (11) 前掲注(6)桂島著書、第一章「福羽美静の思想と平田派の没落」七四頁。
- (12) 前掲注(6)桂島著書、第二章「岡熊臣の「淫祀」擁護論」八五頁。
- (13) 前掲注(9)沖本篇書所収の『長門近藤先生謹答 淫祠論 全』。
- (14) 武田秀章「明治神祇官政策の「前提」(『神道宗教』神道宗教学会、二〇〇五年)より引用した。

- (16) 前掲(6) 桂島著書、第一章第五節「明治初年の大国の主張」。
- (17) 本論においては「淫祀」の定義を「淫祀論争」より、小社や路傍などにある様々な神を祀った祠や地蔵など民間信仰の対象物、および山伏や神子、巫祝など呪術的民間宗教者とする。したがって「淫祠禁止令」とはこれらの廃止・禁止令の総称とする。

- (18) 藤本篤等著『大阪府の歴史』(山川出版社、二〇一五年) 二四頁。
- (19) 前掲注(18)、五〇四～一二頁。

- (20) 脇田修・中川すがね編『幕末維新大阪町人記録』(清文堂史料叢書第七十巻、一九九四年) 一五七頁。

- (21) 前掲注(20)、二五一頁。

- (22) 伊藤忠士『「ええじゃないか」と近世社会』校倉書房、一九九五年。

- (23) 前掲注(18)『大阪府史』五三七～五三頁。

- (24) 安丸良夫『一揆・監獄・コスモロジー』(朝日新聞社、一九九九年) 五二頁。

- (25) 土屋喬雄・小野道雄編『明治初年農民騒擾録』勁草書房、一九五三年。

- (26) 家永三郎・石母田正等編『日本思想大系58 民衆運動の思想』(岩波書店、一九七〇年)の補注「世直し神々」において安丸良夫は、「世の中のまちがっているのを正す神々という意味で、この頃からの一揆には、こうした神を口にするかたちをとって、社会変革の要求を内心にもったものが多い」と指摘している。

- (27) 以下、大阪府史編集室編『大阪府布令集』(大阪府、一九七一年)から引用した。

- (28) 小沢浩は「幕末期における民衆宗教運動の歴史的意義」(宮田登、塚本孝『日本歴史民俗論集八 民間信仰と民衆宗教』吉川弘文館、一九九四年)において、民衆の現世利益の要求が檀家制度のゆがみによって山伏などによる呪術的民間宗教に吸収され、生老病死が怨霊・死霊などの障り崇りにあるとした民衆の宗教観念がひろく流布していたと述べている。

- (29) 幸田成友編『明治時代の大阪—大阪府史明治時代未定稿—上』(大阪府史料調査会、大阪府史料第七輯、一九八二年) 五十六頁。

- (30) 前掲注(6) 三宅著書、第二章第二節「大塩平八郎の乱の伝播と天保八年一揆」には、「大塩の乱」がいかに関西の一揆を喚起したかについて詳述されている。

- (31) 安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想大系5 宗教と国家』(岩波書店、一九九六年版) 四四七頁。

- (32) 前掲注(8) 小平著書(二四八頁)(『太政類典』第二編)より引用。
- (33) 安丸良夫『近代天皇の形成』(岩波書店、一九九二年)二二七頁。
- (34) 明治ニュース事典編纂委員会『明治ニュース事典1』毎日コミュニケーションズ、一九八三年。
- (35) どのような新聞であったか詳細は不明だが、web「早稲田大学蔵書目録」には「東京府、轉新堂」とある。
- (36) 前掲注(33) 安丸著書、一八八頁。
- (37) 前掲注(5) 奥野著書(六六頁)において奥野は、「(明治政府)は宗教統制に併せて習俗の禁制をおこない民衆を統括していこうとした」と述べている。
- (38) 前掲注(33) 安丸著書、二一六頁に「いったんこうした蜂起がはじまると、圧倒的に優勢な軍力だけがそれを制圧できたのであり、軍事的制圧によってのみ、民衆のこうした幻想形成力を打ち砕くことができた」とある。

第二部 具体的事例の研究

第五章 中世祇園社片羽屋神子の実像

― 組織と職掌の特性から ―

はじめに

中世祇園社の神子（巫女）については脇田晴子氏によって一定明らかにされている。⁽¹⁾ すなわち祇園本社には、「大座」や「廊の巫女」と呼ばれる社座巫女組織と、宮籠⁽²⁾や片羽屋神子と称される男女混合の神子集団が存在し、また大政所と少将井の御旅所にもそれぞれに神子が居たことである。⁽³⁾ 脇田氏はこのように中世祇園社総体における神子の様相を概略的に論じると共に、片羽屋神子については組織構造やその変化について祇園社関係史料より詳述されている。しかしながら脇田氏の論考は片羽屋神子のみの特化した研究ではなく、かつ論稿を記した時代には祇園社関係史料の翻刻は限られており、⁽⁴⁾ 脇田氏自身も「後考を期する」部分があると述べておられる。

一方、丹生谷哲一氏は宮籠・片羽屋神子を「散所非人」⁽⁵⁾ 論より論じ、宮籠・片羽屋神子の職掌が非人の職掌と相通ずることを根拠とし、祇園宮籠は非人であると結論付けている。この論に対し三枝暁子氏は、祇園社の下部組織論より宮籠・片羽屋神子を論じ、丹生谷氏の非人説には疑問を呈している。⁽⁶⁾

このように片羽屋神子に関する研究は一定の進展をみつつも、その実態、実像について本格的な追究には至っていないといえる。片羽屋神子

存立の研究は、中世におけるミコ存立の多様性の一事例提示と共に、他社に類を見ない社座巫女と片羽屋神子という複数のミコ組織の存在理由を少なからず明らかにできるのではないかと考える。

本稿の目的は、以上の片羽屋神子研究の到達と課題を踏まえ、祇園社関係史料を中心に片羽屋神子の実像について考証することにある。その主たる柱は、第一に片羽屋神子組織存立の歴史を検証し、神子号獲得と組織変容の実相を明らかにすること、第二に彼らが担った職掌や役割の特性を導きだし、彼らの社会的属性、すなわち身分およびどのような職能集団に属するのかについて検討することにある。そして最後に、前述した丹生谷氏の宮籠・片羽屋神子非人論に対する疑問点を検証するものである。

なお本稿では、祇園社に関する史料全体を既述のように祇園社関係史料と呼称する。⁽⁷⁾ また片羽屋神子については、本研究より「片羽屋神子」とされるのは十四世紀後半以降であり、その以前は宮籠あるいは片羽屋（座・衆）と呼ばれていたと考えられる。したがって基本は片羽屋神子としつつ宮籠・片羽屋とすることが適正と思われる場合はそのように呼称し、宮籠・片羽屋神子とする場合もある。

一 片羽屋神子組織存立の歴史

（1）中世祇園社の組織構造

片羽屋神子の組織論に入る前に、中世祇園社の組織構造を概観しておきたい。中世の祇園社が延暦寺の強い支配下にあったことは周知であるが、⁽⁸⁾ 当然組織構造も影響を受けていたといえる。中世祇園社組織については小杉達氏や野地秀俊氏、⁽⁹⁾ および三枝暁子氏などによって論じられて

いる。各氏の論には社僧の捉え方や下級役人の定義については相違があるが、中世祇園社の組織構造は総体として紀一族などによる上部僧組織と、僧体であり年中行事における準備や下働き、および神人や犬神人などの社外組織の統制や連絡等を主たる職掌とした承仕、官仕による下部僧組織、および俗体(12)であり最下層に位置し、神楽や雑役を担った宮籠・片羽屋神子の組織によって構成されていたと考えられる。承仕、官仕の組織については諸論のあるところだが、彼らは公人とされ、職務、役割、所属により寄方、専当および勾当、坊人などと称される組織に属する場合もあったようだ。その他に先にも触れたが外部組織として商人である神人や、「坂の者」と称され非人の類とされる犬神人が存在し、神人は財政面、犬神人は警護や清掃などで祇園社を支えていたといえよう。

(2) 宮籠と片羽屋の関係

祇園社関係史料には「宮籠」を「片羽屋（衆・座）」とも認識し呼称していたことは既に述べたが、なぜこのように複数の組織名を持っていたのかについて見てみたい。

まず宮籠についてだが、国語辞書には宮籠とは「祈願のために神社などの籠る事」と説明されているが、歴史用語事典および民俗学事典に記載はない。⁽¹³⁾ 丹生谷氏は『日本国語大辞典』における日吉社の宮籠用例を引きつつ論を展開し、宮籠とは「下殿・大床の下・片羽屋などに祇候し」所役に奉仕する御子・巫女の一種であり、非人であったとしている。丹生谷氏の祇園社宮籠非人説については章を改めて検証を行うが、ここでは祇園社関係史料から、宮籠とはどのような存在であり片羽屋との関係は如何なるものであったかについて検討する。

まず、宮籠がなぜ片羽屋と呼ばれたのか、⁽¹⁴⁾ 先の丹生谷氏の「片羽屋に

祇候した」故と考えられるが、このことを示す史料として次の康永二年（一二三三）十月三十日条（「社家記録一」）の記録がある。

卅日、宮籠座片羽屋本殿前辰巳角ニ如先々作之、假殿時ハ假寶殿ノ西ニ作之、去七月本殿遷宮雖有之、当時マテ宮籠假殿西ニ座而今日作之、

この記録は遷宮に当たって、「宮籠座片羽屋」が假の場所に移動していたことを記したものであり、元々は本殿前の辰巳角、すなわち本殿の東南角にあったが假殿時は寶殿の西にあった、と記されている。この内容から、ここでの「片羽屋」は組織としての片羽屋ではなく、片方みに屋根のある宮籠座の建物としての片羽屋であるとするのが至当であろう。宮籠組織は境内に簡単に建て替えの出来る片羽屋を建て、そこを活動の拠点としていた故に「片羽屋」と呼ばれていたことが史料上からも窺える。

では、祇園社上層の僧が宮籠をどのように見ていたか、これを端的に示す史料が存在する。⁽¹⁵⁾

別当吉書事正平七記、十一月九日行之

社家三ケ日精進、別当三ケ日別火精進、以井上於社家行之時、五結被下行之、

一吉書三枚一公文書上、并一社僧名公文所同書出、番仕所役自社家方廿二枚御下文此内七カ所別当、当時無管領地略之、内十五通、已上入葛蓋、以二公文進別当、則加判、吉書三通被返下之、

吉書葛宮籠号風情持之、

吉書とは改元時などに吉日を選び將軍に総覧する儀礼的文書であるが、この文書より社家、別当が別火・三ケ日精進して取り扱うなど極めて神聖なものとされていることがわかる。この吉書の内十五通は葛籠に

入れられ「宮籠号風情」が持つとあるが、ここでの「風情」とは「取るにたりないもの、卑しめる」を意味し、したがってこのように神聖な吉書の入った葛籠を「宮籠と称する賤しい輩」が持ったと解されよう。また、同日の「社家記録」⁽¹⁶⁾には添書として「吉書葛良籠小童持之」とある。ここでの「小童」も賤称であり、おそらく宮籠の中でも若輩の者が仕えたのであろう。この内容より祇園社において宮籠は神聖な物を扱うことができる存在ではあるが、「宮籠号風情」といった表現より「宮籠」が蔑称、賤しい身分を表す「身分名」として認識されていた可能性が示唆される。

以上より、祇園社における宮籠は丹生谷氏の述べているように、片羽屋と呼ばれる境内の建物に昼夜候し神に仕えた「賤しい身分の者たち」であり、片羽屋を活動の拠点とした故に「片羽屋」と呼ばれたことが確認できる。

しかしながら宮籠と片羽屋神子、および片羽屋座との関係については、脇田氏は「宮籠の神子が出仕するのが「片羽屋座」であったが、後に片羽屋神子というのが呼び名になってしまったのか」⁽¹⁷⁾と述べ、一方、丹生谷氏は神楽に関する史料より「同じ宮籠の中でも片羽屋御子が一段と地位が低くみられていた」⁽¹⁸⁾として、宮籠組織の中に神子組織が別にあつたと理解されている。また、三枝氏は「宮籠が、一方で、社座の神子とは別に「片羽屋神子」と称されることから、ここでは宮籠を、公人と神子の中間的存在であると規定しておきたい」⁽¹⁹⁾と述べ、単なる別称と捉えている。このように識者間においても、宮籠と片羽屋座、および片羽屋神子の関係がどのようなものであったかについては見解が異なっている。これらの関係を明らかにすることは、片羽屋神子の実像を追究するに当たって極めて重要な課題であるといえる。

この項では最後に「片羽屋座」について確認し、次に項を改めなぜ宮籠・片羽屋が「片羽屋神子」と呼ばれるようになったのかについて検証していきたい。

片羽屋座とあるのは正平七年（一三五二）正月一日条の「宮籠大夫男、昨日雖令勘発歟申間片羽屋座出仕不可有相違之由」⁽²⁰⁾と、正平七年五月十八日条に阿古丸なる者が宮籠職を希望し、片羽屋座が了承した旨の記録⁽²¹⁾の二点である。これだけを見ると、宮籠組織に「片羽屋座」なるものが存在したとしてもおかしくはない。しかし同じく正平七年正月に宮仕の娘の宮籠入りが決まるがここでは「宮籠了」⁽²²⁾とあり、先の康永二年十月三十二日条には「宮籠座」とある。すなわち、宮籠組織に入るに当たっては特別に「片羽屋座」の許可を必要としていず、また宮籠組織自体も座として捉えられている。これらよりここでの「座」がいわゆる中世における同業者組合的な営業権益を目的とした「片羽屋座」⁽²³⁾とは考え難く、後に述べるように一和尚を中心とした座的集団としての「座」であったとするのが妥当であろう。

（3）宮籠・片羽屋から片羽屋神子へ

祇園社関係史料に宮籠・片羽屋組織が「片羽屋神子」として初出するのは明德三年（一三九二）二月二十日の「片羽屋神子等請文」⁽²⁴⁾であり、また「宮籠」は永享五年（一四三三）の「社務執行寶壽院状案」⁽²⁵⁾を最後に見えなくなる。すなわち片羽屋神子は中世前期においては「神子」と称される組織ではなく、中世後期に宮籠から片羽屋神子へと変容した可能性が推考される。

前述した「片羽屋神子」初出史料は次の請文である。

【史料一】「祇園社記 雑纂第四」（『記録』四）

紙端陰画ニ云、片羽屋神子等請文

う□申かたはやの七文八文御かぐらの御ようとうの事

(中略、1月、12月分の御神楽料の内訳が記されている)

以上十二月伍拾伍貫目、このうち毎月晦日、一月づつの御うけれうをさた申候へく候

明徳三年十二月廿日

大夫判

二わんしやうむめみ子判

三わんしやうあこみ子判

ここには紙端に「片羽屋神子」とあるとともに、差出人名に「み子」の記述がある。これに先立ち、嘉慶貳年(一三八八)八月廿九日の請文が存在する。

【史料二】「祇園社記 雑纂第一」(『記録』四)

紙端陰画ニ云、片羽屋一和尚請文、嘉慶二、十二、五、執筆角堂至源庵主

しやとうかたはやの一わしやうにはしめてなり候志やけへのしん物五貫さた申候ぬ、つきニみやうねんみのとしより、御くしとに三貫文さたをいたし候て、さらにふさをいたし、このよしを御申候へく候、よてこの日のためうけふみ如件

嘉慶貳年辰年八月廿九日

かたはやの一わしやう

あこ判

【史料一】、【史料二】共に片羽屋から社家に出された「請文」であるが、【史料二】には【史料一】にあるような「神子」の記述は見当たらない。このふたつの請文の記述から推測されるのは、宮籠・片羽屋が神子と号される、あるいは神子として認められるようになったのはおそらく【史料二】の嘉慶二年(一三八八)以降であり、【史料一】明徳三年(一三九二)

の前後ではないかということである。「みこ」の初見が【史料一】だからといって、必ずしもこの時期に神子号を下された証左にならないことは自明であるが、【史料二】の進物沙汰の内容、および次に示す史料より推測されるといえる。

文安五年（一四四八）に、正月大神供の奉仕を巡り片羽屋神子と宮仕等との間で相論が生じている。その時宮仕等が作成した申状案が次である。

【史料三】「文書」一一四八号、文安五年卯月 祇園社宮仕等申状案

祇園宮仕等謹言上

正月朔日丑尅大神供之御時、片羽屋之衆者、為庭上掃治之役之處
二、構新儀、假仁号御子、亂祭禮間之事

右、彼片羽屋之主典等者、為庭上の役、社家様御出時、持蠟燭之臺、
自庭上捧置之而令退出、其後宮仕取而之於置於殿上事者、先規之禮
節也、既我等者、自往古神代 御影向之時、子々孫々相續而、于今
無退轉致其勤、然仁彼等者、一旦為己之依怙自号御子也、其本御子
者廊之御子在之、何為主典分、（中略）、任往古例、来年正月之御
神事、如先規被仰付者、（後略）

文安五年卯月 日

概略は、「片羽屋衆の正月大神供における役割はそもそも庭上の掃除であり、殿上には上れない（賤しい身分）である。ところが御子とは本来廊の御子であるにもかかわらず、片羽屋衆は己の私利のために御子と号し、宮仕の役割であった殿上での任務も行っている。中略、来年の正月には宮仕にその役をお任せ下さい」となる。下級の片羽屋衆に重要な大神供での任務を侵されてしまった宮仕等の悔しい想いが伝わるものであるが、この内容からは、片羽屋衆は殿上には上れない身分のものと認識されていたこと、また「一旦為己之依怙自号御子也」より、神子と

呼ばれるようになるには片羽屋衆から社家に何等かの働きかけの結果であることを窺うことができる。よって、【史料一】の社家への進物攻勢は神子号獲得のための強力な働きかけであったのではないかと推測されるのである。

（４）神子組織上昇・強化の策と組織力

さらに、宮籠・片羽屋が組織上昇・強化のために取った手段を知る文書が次である。

【史料四】（野地秀俊「新出「祇園社関係史料」の紹介と翻刻」²⁶）史料

七号 延暦寺西塔閉籠衆折紙案）

（端裏書）「千祓申状富樫大輔ヨリ下□□」

祇園社宮こもり神子一わしやうおそれおそれ申上候、六月一日四条河原にて千はらいをつかまつり候事、御まつりのはしまり候てよりたうねんまで十八ねんしさいなく候を、新御所の遠州、座の神子を御ふち候て、千はらいをさせよと執行方へ御口入候ほとに、すてに付けられ候へきにて候、いか々仕候へき、此よし、新御所へ御申候て、さういなきように御はらい候ハヽ、いよいよ御きとうのちうせといたし候ハんため、おそれおそれ申上候状くたんことし

おう永二十一年五月 日

この文書は応永二十一年（一四一四）に祇園社宮籠神子一和尚が、富樫大輔に長年行われていなかった河原での千祓を行うに当たって、祇園社執行に宮籠（片羽屋）神子に行わせるように口添えを依頼しその念を押したものである。富樫大輔とは富樫満成のことであり、將軍足利義持に仕え寵愛を受けた武将で加賀国の守護を任じられた人物である。²⁷後には義持に殺されるが、当時は強い影響力を持った側近であったといえ

る。片羽屋神子一和尚は、幕府の中枢にまで自分たちの職掌拡大のために執行への口添えを依頼していたのである。

さらに、片羽屋神子が組織強化のために策を弄したのであることが推測される一連の史料が残されている。次の史料は延暦寺閉門衆から祇園社執行に宛てられた折紙である。

【史料五】（野地秀俊【史料四】同、史料八号 延暦寺西塔閉籠衆折紙案）

（端裏書）「嘉吉元閏九十九」

祇園社片羽屋之神職之事、子孫相統之儀、本候哉、又所望次第入衆候之哉、社中之大法以神裁可注進申候、仍而折紙如斯、

（嘉吉元年）

西塔

閏九月十八日

閉門衆

祇園（頭宥）

執行房

この折紙は嘉吉元年（一四四一）に閉籠衆から祇園社執行に発給されたものであり、片羽屋衆が子孫代々神職としての仕えられるようすると、また希望に応じ入衆を行うようにとある。これに次いで約一年後の嘉吉二年（一四四二）九月廿日にも西塔閉門衆からの折紙が存在する。

【史料六】「文書」一一七〇号 山門自閉籠衆就五郎三郎事尋状

就片羽屋神職之事、以神裁、理非之様可有注進之由申遣之處、有名無実之折昏候、今度以神裁、委細無私曲之旨可被申候、仍折昏如斯

壬（嘉吉二年）九月廿日

西塔 閉籠衆

祇園 執行

「五郎三郎事尋状」とあり、内容からも【史料五】の督促であるとみてよいだろう。執行はこうした閉門衆の訴えには耳を貸さなかったよう

あるが、次の座主からの「奉書」で事態は一変する。

【史料七】 「文書」一一六四号 承俊兼昭連署奉書（折紙）

「座主自梶井殿、就五郎二郎事奉書 文安元六三」

就祇園片羽屋神子夫用途事、五郎三郎申、帶支證、遂参上可明申之由、可有御下知五郎次郎由所候也、仍執達如件、

六月二日

兼昭（花押）

承俊（花押）

執行律師御坊

【史料八】 「祇園社記 雜纂第六」（『記録』四）

感神院

補任

神子男五郎三郎

右阿古四郎大夫跡之夫賃職、孫五郎三郎所被仰付之状如件

文安元年六月七日

納所法眼判

【史料七】が発給された文安元年（一四四四）六月二日の五日後に、【史料八】にあるように神子五郎三郎に補任状が発給されているのだ。すなわち天台座主第一五五・七代梶井義承からの奉書には執行も従わずにはいられなかったのである。

閉籠とは寺院において衆徒（寺僧）達がおのれの主張を貫徹するため
に堂舎の門を閉ざすことであるが、ここでの延暦寺西塔閉籠衆とは当然、
延暦寺西塔において閉籠を行った衆徒を指している。⁽²⁸⁾ 閉籠衆は平安から
鎌倉時代に「神興振り」といわれる神興を京の町まで繰り出し、朝廷や
幕府を威嚇し恐れられたことは周知であるが、下坂守氏は【史料五・六】
の嘉吉期にも多くの「山訴」があり、西塔の閉籠衆は文安五年から六年

（一四四八〜四九）にかけて「山訴」の中心になっていたことを明らかにしている。⁽²⁹⁾すなわち、比叡山西塔の閉籠衆は当時の比叡山の中において少なからぬ影響力のある衆徒であったといえる。しかしながら、祇園社執行は低位の閉門衆の言い分には耳を貸さなかったのであろう。片羽屋神子はこうした事態に対し、天台座主に働きかけを行ったと考えられる。既述したように中世の祇園社は延暦寺の強い影響下にあり、それ故に片羽屋神子は組織強化・上昇のための策を、閉籠衆に働きかけたのだが叶わずさらに、天台座主にまでも計らったのである。

これら一連の文書から、宮籠・片羽屋は社家に対し進物攻勢をかけるなどの手段により、「神子」号を獲得したことはほぼ間違いない事実として受け止められよう。すなわち宮籠組織が神子組織と成りうる以前は「神子」とは認められていなかったのである。そして神子号を獲得後は、神子組織としての確立のために当時の二大権勢勢力である幕府と比叡山、双方に働きかけを行ったと解される。

こうしたことを成し得る片羽屋神子の「力」は何であったのか。ひとつは男女混合による臈次制の座的集団という堅牢な組織であったことである。彼らがどのように組織を運営していたかは不明であるが、一和尚を中心に座衆の衆議が行われていたことは後述する組織体制からみて確実であり、こうした座的衆議の力が社家や閉籠衆への働きかけを可能にしたといえる。もうひとつは【史料一】⁽³⁰⁾でもわかるように百文神楽による御神楽料を年間五十五貫文も上納できる経済基盤を有していたことである。時代は下るが、永正七年（一五一〇）八月朔日と記した日々の神楽料を記録した史料が存在し、それによると神楽料はほぼ毎日、二百文から六百文以上の上がりがあることがわかる。社家への働きかけに進物が欠かせなかったように、座主、閉籠衆、富樫氏への働きかけにも莫大

な「進物」を要したことは疑いがないであろうが、片羽屋神子組織にはこれらを賄える財源を、神楽を担う座的集団であることにより確保できたといえる。

(5) 宮籠・羽屋神子組織の特徴

ではこうした宮籠・片羽屋神子組織はどのようなものであったのだろうか。この点については脇田氏が明らかにしているので、ここでは脇田氏の論考を踏まえ整理しつつ新たな視点で組織を見ていきたい。

片羽屋神子組織の大きな特徴は、男女平等の臈次制にもとづく二十人前後からなる大所帯の組織であり、上より一和尚、二和尚、三和尚．．．とし、男神子の長は大夫と呼ばれていた。応永二十六年（一四一九）正月二十二日の請文⁽³¹⁾には女神子十人、男神子七人の名前が記され、この時点においては女神子の数が多数を占めていたことがわかる。これらについては脇田氏が明らかにしたとおりである。またこの請文や他の史料にも多人数の連名の請文が存在し、組織は一和尚を中心とした集団運営、すなわち衆議によつて運営された可能性が高いと思われる。

宮籠・片羽屋神子組織が女性優位の組織であったことは前述のように組織構成に女神子が多数であることや、一和尚福女良（観応元年（一二五〇））、一和尚本石女（天正七年（一三五二））、一和尚あこ（史料二）⁽³³⁾など女名の一和尚が頻出すること、および身分が上である公人の妻が宮籠の尼⁽³⁵⁾であったことなどより窺うことができる。脇田氏が指摘しているように宮籠の職掌が女性を中心とする呪術的芸能である神楽であったことに、女性優位の組織として存立した所以を求めることは妥当であろう。脇田氏はこうした女神子優位の組織も女神子の数の減少や、女神子が一和尚になるに当たつて男神子より異議が出されるなどの状況

より、次第に男神子優位の組織へと変化しているとしている。⁽³⁶⁾

宮籠組織に入るには、前述した正平七年（一三五二）正月一日条に「宮仕御乙熊法師娘若芽女始入宮籠了」や、同年五月十八日条の「□太郎男舍弟阿古丸所望宮籠職」より、南北朝期には宮仕の娘など他組織からも可能であり、宮籠組織の了承と社家等への贈答があれば認められたのである。また、宮籠は賤しい身分とされながらも宮仕の娘が入衆を希望することや、先に述べたように公人の妻が宮籠の尼である場合もあり、宮籠組織は少なくとも南北朝以前は閉鎖的ではなく、また、安定した収入を得る宮籠職は魅力あるものであり入衆を希望する男女が多かったといえる。

しかしながら、後年、すなわち4節で明らかにした補任状を得るようになって以降、片羽屋神子組織に入衆するには感神院からの補任状発給が必要となる。これは【史料四】の内容から片羽屋神子組織自体が求めたと思われるがその内容は子々孫々、すなわち世襲制を求めたものであり、他組織の者の入衆を排除するものであった。このことは片羽屋神子組織を正式な祇園社神職組織として内外に認めさせるためであったと思われるが、男性優位の世襲制の確立という神子組織の強化は、女神子の影響力を急速に減じさせる要因でもあったといえる。それを示すものとして十六世紀に発給された入衆補任状は確認できたものだけで八通⁽³⁸⁾あるが、女神子入衆のものは一通も見当たらない。男性優位という時代の趨勢の下、抗することは困難であったであろうが、片羽屋神子の組織強化のための策が女神子の立場を一層揺るがしたともいえるだろう。⁽³⁹⁾

二 職掌、役割の特性と属性

(1) 職掌、役割の特性

祇園社関連史料から宮籠・片羽屋の職掌、役割と思われる事柄を抽出し整理すると、宮仕や承仕、仕丁などの他社人と共に行うものと、宮籠・片羽屋神子が独自に行っているものとに分類できる事が分かる。他役人と共に行うものを書きだしたのが次のA群である。

【A群】

- (1) 社頭木屋破損之間、(中略)、板ヲ放テ以専當宮仕宮籠等⁽⁴⁰⁾
 - (2) (鳥居建立事始に際し) 坊人専當、宮仕、宮籠等参⁽⁴¹⁾
 - (3) 出仕輿、宮籠二人、仕丁⁽⁴²⁾
 - (4) 土一揆為、当社警固事、(中略)、地下人者西之回廊、片羽屋方者即東の片羽屋也⁽⁴³⁾
 - (5) 御路検見として、今日宮仕承仕片羽屋者罷出云々⁽⁴⁴⁾
- 宮籠、片羽屋が独自に行ったものが次のB群である。

【B群】

- (イ) 大神供御マツリ事、(中略)、ミヤコモリ御サウチヲスル、マコ太郎チヨ右二人ナリ⁽⁴⁵⁾
- (ロ) 宵壇供、今日支配社家分十五枚、後戸宮籠送之先々支配定云々⁽⁴⁶⁾
- (ハ) 林茶今日調始之諸社宮籠之摘⁽⁴⁷⁾
- (ニ) 吉書葛宮籠号風情持之(既出)
- (ホ) わうのたいこかき(王の太鼓舁)分⁽⁴⁸⁾
- (ヘ) 二王堂ニテ九郎大夫ニ取成申御祓ヲ沙汰申、是初也⁽⁴⁹⁾
- (ト) 正月朔日丑尅大神供、為庭上掃治之役之處ニ(既出)

その他には後に詳述するが神楽が宮籠・片羽屋神子の職掌として大き

な比重を占めている。

A群の宮籠・片羽屋の具体的な役割の内容をみると、(1)は社頭の破損に伴い専当や宮仕と供に修理のために板を運んでいる。(3)は仕丁と輿舁に出仕し、(4)は土一揆のための警護を他の地下人と共に就き、(5)は路検見に承仕、宮仕と共に罷り出ている。これらは(2)の鳥居建立事始の参加以外は、承仕や宮仕、仕丁といった下級役人や下人と共に人夫として雑役に従事しているといえる。

では、単独での役割のB群ではどうか。(イ)は大神供での「御サウチヲスル」役を担っている。正和五年(一三一六)の神事次第であり古態に近く、次第の最初に行う所作より「御サウチ」は「掃治」で「清め祓い」を意味すると理解できよう。(2)の宵壇供では供物を後戸の宮籠として支配している。後戸については丹生谷氏も述べているが寺社においては特別に神聖な場所であり、宮籠がこうした支配を行うことには何らかの意味があるとも考えられる。(4)の「別当吉書事」については一章で述べたように、宮籠は賤しい身分であったが、「神聖」な存在とされていた可能性は否定できない。(5)は祇園会において先祓いの役を担った王の舞の太鼓持である。(6)二王堂での御祓いを行っている。これが初めてであると記されており、こうした祓いも社座巫女に代わって片羽屋神子の役割となったといえる。(7)は「庭上之掃治之役」とある。この「掃治」は(イ)と同じく大神供における最初の所作であり、(イ)における「ミヤコモリ」の「御サウチ」、すなわち「清め祓い」を意味していた可能性は否定できない。なお、(2)の茶に関する件は「諸社宮籠」とあり祇園社宮籠とは言い切れないが、茶は当時、薬効のあるものとして重宝されていたのであり、他社の宮籠と共に携わった可能性はある。

これらから宮籠・片羽屋神子の単独での職掌、役割の特性は、神聖で

呪術的能力を少なからず必要としたものであったことが窺える。そしてこうした特性は彼らが神子号を獲得することを可能とした重要な要件であつたとも考えられる。

(2) 宮籠・方羽屋神子の神楽

既述のように、宮籠の主たる職掌は神楽であつたが、中世祇園社には左方、右方の大座あるいは廊の巫女と呼ばれる多座による社座巫女が居り、局行踏歌神事や御神楽を奏していたことは脇田氏の論考や祇園社関連史料からも明らかである。では宮籠の神楽はどのようなものであつたのであろうか。

祇園社関連史料から神楽に関する記録を時系列にすると次のようになる。

① 康永二年(一三四三)十一月二十日条…今夜社頭御神楽如例

② 正平七年(一三五二)正月一日条…宮籠大夫男、次副神楽不足分

③ 同 八日条…宮籠副神楽酒肴料

同 二月七日条…局行踏歌神事、右方、神子十一人

左方大座、左方方神子一人(抜粹内容)

④ 同 十一月十二日条…午日御神楽左方行之如例

⑤ 同 十三日条…去夜御神楽左方巫女酒肴用途沙汰之

⑥ 応安五年(一三七二)二月二十九日…將軍家春季御神楽料足、(中略)、貳貫文如例巫女ニ下行、(中略)、片羽屋御神楽一連沙汰

⑦ 明德三年(一三九二)二月二十日…片羽屋神子等請(うけ申かたはやの七文八文御かくら(「祇園社記雑纂四」)

⑧ 応永二十六年(一四一九)正月二十二日…七文八文御神楽用途(「祇園社記雑纂第六」)

* 出典史料…①②③④⑤⑥⑦(「社家記録一〇五」)

これらの内、①は社頭での神楽であること、④、⑤、⑥は「左方」と「右方」とあり、社座巫女が「左右」の座をから成っていたことより、これらは社座巫女による神楽であることが分かる。一方宮籠によるものは②にあるように「副神楽」とされ、⑥においては社座巫女の御神楽とは別に片羽屋御神楽として神楽料足が沙汰されている。すなわち、社座巫女が神楽を担っていた時代においては宮籠は正統な神楽ではなく、内容はわからないが副次的な神楽として奏していたものと考えられる。

時代が下がり、例年行われていた春季御神楽の記録が見えなくなり社座巫女の姿も消え、神楽は片羽屋神子が担うようになる。彼らが主に担った神楽は⑦、⑧にあるように神子達には七文、八文を受ける「百文神楽」とする初穂を頂く参拝者への祈祷を主としたものであり、既述のように盛況であった。このことは、片羽屋神子の神楽は参詣者、祈祷依頼者を充分満足させる祈禱力、すなわち呪術性と芸能性を兼ね添えたものであったと想像できる。

以上の宮籠・片羽屋神子の職掌、役割の特性より、彼らは寺社に属した社人として雑役に従事すると共に、神事、神楽に携わる下層の呪術的芸能者集団であったと考えられるが、このような属性定義については、⁽⁵¹⁾他の事例研究を進めるなど今後の検証が必要であろう。⁽⁵²⁾

三 丹生谷哲一氏の祇園社宮籠「非人説」について

丹生谷の論考は豊富な史料を駆使し、緻密で丹念な作業による優れた内容であることはよく知られたところであり、祇園社宮籠についても多くの史料より論究され極めて説得力のある論考といえる。また、その存在を歴史学研究上に取り挙げられたことは、神子研究において極めて意

義があるといえる。このように優れた論考故に、氏の祇園社宮籠・片羽屋神子の職掌、およびそれを根拠とした非人説は定説として受け止められ、脇田氏はもとより、鈴木正崇氏は『神と仏』に脇田氏の論考を引きつつ片羽屋神子を「散所非人」として位置付けている。⁽⁵³⁾近年においても三枝氏や中野洋平氏も祇園社宮籠・片羽屋神子の職掌として丹生谷論文による職掌を例示している

しかしながら既に本稿で明らかにしてきたように、宮籠・片羽屋神子の姿は丹生谷氏の論考とは若干違ったものであったといえる。氏の論考の再考は、寺社において呪術的芸能を担った彼らの姿をより正確に追究するものであり、今後の芸能史、民俗学、巫女（神子）研究およびこれらに関連する身分制論の進展においても欠かせない作業であると考えらる。この意味から丹生谷氏の祇園社宮籠散所非人説、職掌について、祇園関係史料を改めて解読し検証するものである。

尚、中世後期の「散所非人」に関する概念規定、定義は未だ定まらない状況といえる。⁽⁵⁶⁾丹生谷氏は散所非人を独自に分類しているが、本稿では丹生谷氏が「散所非人」論において非人の要件とする、被施行者であり「キヨメ」を役割とした「人々」を「非人」として検証するものとする。⁽⁵⁷⁾

丹生谷氏は日吉社宮籠が片端人などからなる非人であるとし、「宮籠の諸役奉仕の内実について確かな記録によって」確認できると述べ、祇園社宮籠の職掌を挙げている。その職掌とされるのが（１）掃除、（２）興阜き、（３）神楽、（４）製茶、（５）処刑であり、これらに関する記録より宮籠が非人であることが立証されるとしている。⁽⁵⁸⁾これらの「記録」について検証していきたい。

まず（１）の掃除であるが、丹生谷氏は次の【史料A】の内容より宮籠二人が鋤鋤持参で掃除に仕えている件が、「社家記録三」正平七年十二

月十五・六日条の犬神人が五〇人規模で鋤鋤持参し掃除に召し進めた事実と似ており、「掃除役（キヨメ）が彼らに共通する職務であったことを示している」と述べている。

【史料A】「社家記録四」応安四年七月三十日条（『記録』一）

本仙洞御留守花御所御掃除人夫兩三人被召之間、昨日進之處、及晩之間被帰了、仍今日二人宮籠進之處無相違、

確かに宮籠が掃除を担っている内容であるが、文面からは前日までに掃除人夫による掃除が終わらなかったため、宮籠が代役として掃除を行った可能性が強く、鋤鋤も持参していない。大神供における「庭上掃除之」は既述したとおり、宮籠の「祓い」役としての重要な役割である可能性があり、また、犬神人と共に行動した記録は管見の限り見当たらず、掃除役（キヨメ）と同一視することは少なくとも祇園社宮籠においては疑問である。

（2）の興舁きについては、既出の応安五年（一三七二）九月二十四日条の祇園社領から召集された仕丁と共に興舁きを行っていることを挙げている。しかしながら、仕丁は地方領地から雑役を担うために召致された百姓下人であり非人とは言い難く、このことをもって非人に繋がることには無理があると考える。

次に（3）の神楽であるが、丹生谷氏は次の日付の違う史料を並列し論じている。

a 宮籠副神楽酒肴料、惣宮籠二貫領状

正平七年（一一五二）正月八日条（「社家記録三」『記録』一）

b 將軍家春季御神楽料足、任例十貫文、・・・、此内二貫文 如例巫

女下行之処、・・・片羽屋神楽一連沙汰

応安五年（一三七二）十二月二十七日条（「社家記録五」『記録』

二)

(頭記の a、b および日付、出典史料は筆者による)

この二つの史料より正月に宮籠が巫女(御子)として神楽を奏し、神楽料が二貫文下行されたが、そのうち片羽屋御子分わずか一連(百文)であった、と述べ「同じ宮籠の中でも片羽屋御子が一段と地位が低くみられていたことを示す」としている。見てのとおりこの二つの史料は全く時代、状況共に違う場面でのものである。aの「宮籠二貫領状」はその後に「内、且今日壹貫貳百文沙汰之、委記在得分記」とあり、九日には残りの五百文、十二日には二百文が沙汰された旨の記録がある。「領状」は宮籠が承知したことであり、「在得」は社家が受け取ると理解されよう。すなわちここでの二貫文は宮籠に下行されたのではなく、宮籠全体で酒肴料として社家に二貫文支払うことを意味しているといえる。

bの史料であるが、これは「將軍家春季神楽」である。既述したように応安五年(一三七二)においての將軍家などの正式な場における神楽の主たる奏者は社座巫女であり、ここでの「巫女」は彼女たちを指しており、二貫文は社座巫女に下向されたものである。片羽屋神楽はaにあるような副神楽として奏し、その沙汰を一連(百文)とするのは妥当である。

宮籠と片羽屋座が同一組織であったことは既に明らかにしたとおりであり、以上の史料解釈からも丹生谷氏の片羽屋神子が宮籠より一段低いとする論は適切ではないであろう。

(4)の製茶に関してだが、丹生谷氏は茶を扱っていた東寺の宮仕や、日吉東本宮系で献茶の儀の調進をするのが宮仕で乞食同然の者たちであり、祇園宮仕の妻子が宮籠となっているので、宮籠も宮仕も「乞食等」とみなされても不自然ではないと述べている。しかし、祇園社の宮籠も宮仕も「乞食」とは縁遠い存在であったことは既に述べたとおりである。

(5) の「処刑」を根拠とする史料が次である。

【史料B】「文書」八七九号 社務執行寶壽院頭宥緩怠條々事書

文安元年十一月

一神領丹波波々伯部之百姓さしたる無儀ニ神子宮仕ニ召しとらせ、
六条於河原、神子次郎五郎ニ太刀取ラさせ、頸ヲきらする事、以
之外次第也、結句日之憚もなく、則より神前へ出仕ヲいたさする
事、神慮難測者也

(中略)

一神領地等任雅意沽却永代事

文安三年十一月 日

丹生谷氏はここでの「神子」は宮籠とは断定できないが、宮仕との関係などから片羽屋神子である可能性が強く、片羽屋神子の職掌に「処刑」があるとしている。この文書は文安三年（一四四六）のものであり当時における祇園社の神子は片羽屋神子とするのが妥当であろう。しかしながら、この文書は「社務執行頭宥緩怠條々事書」とあり、その内容は文安元年からの執行頭宥の悪行の数々を取り挙げたものである。丹生谷氏が「処刑」を諸役とした部分は、たいした罪のない百姓を召し取り、神子次郎五郎に（無理やり）頸を切らせているがこのことは「以之外次第也」、すなわち「あつてはならないこと」とある。したがって、この文書の内容より片羽屋神子の職掌に「処刑」があつたとするには無理があるといえる。

以上、丹生谷氏が非人とする宮籠の「諸役奉仕の確かな内実の記録」について、祇園社関連史料にもとづき検証した。祇園社宮籠は丹生谷氏が非人の要件とした、施行を受けなければ生きられない「乞食等」ではないことは今までも述べたとおりである。「キヨメ」に関しては、祇園

社宮籠が先述したように「神との交流」に必要、すなわち呪術的な「力」を有した者として存在したことは確かであるが、非人が行つたとされる掃除や処刑、人間の死体、獣の遺骸を処理する「キヨメ」とは、一線を画したものであったといえるのではないだろうか。

おわりに

中世祇園社の宮籠・片羽屋神子は非人ではないが、祇園社における最下級の役人として卑賤視された存在であり、「片羽屋神子」は宮籠の別称でも宮籠の中の別組織でもなく、社家への進物などによる働きかけによって宮籠が自ら獲得した「号」であろうと推測される。そして神子号獲得後は神子組織を神職として認知されさらに強化するために、幕府の要人や比叡山閉門衆、および天台座主にまでに働きかけを行つたのである。

こうした働きかけを可能としたのは、盤石な男女混合の座的集団組織と豊かな経済基盤があつた故と解釈でき、かつ、宮籠・片羽屋が神子号を獲得できた最大の要因は、神子と成る要件である呪術性と神楽を舞える芸能性を兼ね添えた呪術的芸能者集団であつたことである。

また、宮籠・片羽屋神子組織の特徴の一つとして、神楽を中心的職掌とする女性優位の組織であつたことが挙げられる。しかしながら社会全体の男性優位の流れと組織強固の為の神職者としての補任性、世襲制の獲得は、女神子の地位低下を促し男神子支配の組織へと変容させたといえる。

宮籠・片羽屋組織が神子号を自らの「力」で獲得を目指した大きな要因は、蔑称である「宮籠」、すなわち卑賤組織からの離脱を強く望んだことにもあると推測される。このことは「宮籠」が史料上消えること、ま

た「片羽屋」の呼称も尊称とはいえずむしろ蔑称あることから窺う事ができるであろう。

このように、片羽屋神子は本来神子ではなく、神子号を自ら獲得したとするならば、中世祇園社に二つの巫女（神子）組織が存在した理由が自ずと明らかになるであろう。推論ではあるが、祇園社の社座巫女はその出自故、呪術性に乏しく、⁽⁶⁰⁾対して宮籠・片羽屋は大神供における「祓い」の役割をはじめ神事に必要な呪術的能力を有し、かつ祈祷神楽を担える者として、神との交流や祓いを必然とする祇園社には不可欠な存在であったと思われる。下級の役人であった彼らがなぜこのような能力を有していたかは不明であるが、一部で述べた古代律令社会の呪術集団が、寺社の配下となる中世的変容をきたした姿と重なる。この点についての追究は身分制や呪術的芸能者の出自の問題を含む今後の課題でもある。

組織として確立した片羽屋神子は中近世移行期には、社外において牛王札の販売や地方での旦那巡り、うぶ子の名づけなども行い、民間宗教者としての様相も呈しその力を更に強めるようになる。そして、近世では神楽役人として宮仕・承仕と共に「十家」と称され、その様相を大きく変化させていくのである。

【注】

(1) 脇田晴子「中世祇園社の「神子」について」（『京都市歴史資料館紀要』第十号、一九九二年）。

(2) 「社座巫女」に関しては、下坂守氏が「絵画史料に見る祇園社の神子―描かれる片羽屋と片羽屋神子―」（『日本文学』二〇一七年七月号）において、「祇園社の座の神子」と読むのではないかと指摘されているが、当稿では「社座巫女（神子）」と表現する。

(3) 少将井御旅所の神子については河内将芳「祇園少将井御旅所と神子」（『職能民へのまなざし』世界人権問題研究センター、二〇一五年）に詳述さ

れている。

- (4) 脇田氏が文献史料とされたのは『八坂神社記録』(一九二三年)と『八坂神社文書』(一九三八年)であると思われる。出版年代の記載がないため氏の記述内容より推測した。

- (5) 丹生谷哲一「散所非人」(『増補検非違使』平凡社、二〇〇八年。初出「散所非人小考」大阪教育大学『歴史研究』二二号、一九八四年)。

- (6) 三枝暁子「祇園社の下部組織」(『比叡山と室町幕府』東京大学出版会、二〇一一年)三二頁。

- (7) 筆者管見の祇園社関係史料は次のとおりである。

* 翻刻史料…①『八坂神社記録』(『増補続史料大成』四三、四六、臨川書店、一九九一年。初版は『八坂神社記録』、一九二三年、以下、『記録』〇とする) ②『増補八坂神社文書』上下(以下、「文書」とする)、(臨川書店、一九九四年。初版、一九三八年)。③『新修八坂神社文書』中世篇(以下、『新修』とする)(臨川書店、二〇〇二年)。④『新編八坂神社文書』第一部(以下、『新編』とする)(臨川書店、二〇一四年)。
⑤早稲田大学編『早稲田大学図書館所蔵荻野三七彦研究室収集文書』上、所収祇園社文書(一九七八年)。⑥野地秀俊「新出「祇園社関係史料」の紹介と翻刻」(『京都市歴史資料館紀要』第二十号、二〇〇五年)。

* 一部翻刻されているもの…⑦京都府立総合資料館所蔵『八坂神社文書』写真帳全二四巻。

- (8) 下坂守『中世寺院社会の研究』(思文閣、二〇〇一年)、三六五頁。

- (9) 小杉達「祇園社の社僧(上)」(『神道史研究』第一八卷二号、一九七〇年)。

- (10) 野地秀俊「「社僧」再考」(『佛敎大学大学院紀要』第二六号、一九九八年)。

- (11) 前掲注(6)三枝論文、二六、三四頁。

- (12) 宮籠が俗体か僧体かについては脇田氏、丹生谷氏、三枝氏いずれも明確に述べていないが、彼らの祇園社での位置を見る上で重要な要素であるといえる。彼らが俗体であったことを示す史料として、「文書」二三号、社務執行寶壽院行快訴状控に「俗体之社人ハ従古来壹人も無御座候、然所神楽役人俗躰ニ御座候 寶曆四年(一七五四)二月」とある。ここでの「神楽役人」は片羽屋神子の近世における役職名であり、彼らは古来より俗体であったことが確認できる。

- (13) 記載の有無を確認した事・辞典…『日本歴史大辞典8』(河出書房新社、一九八一年)。『国史大事典13』(吉川弘文館、一九九二年)。『日本史大

事典6』（平凡社、一九九四年）。大塚民俗学会編『日本民俗事典』（弘文堂、一九七八年）。日本民俗事典編集委員会編『日本民俗事典』（丸善出版、2014年）。

- (14) 丹生谷氏は、「一服一銭茶小考」（丹生谷哲一『日本中世の身分と社会』塙書房、一九九三年）の「注」に「神子通夜所」に関する資料を示しつつ説明し、当稿が記した康永二年十月三十日条についても史料として提示している。しかし、今条の具体的内容については説明されていない。

- (15) 前掲注(7)―③『新修』史料十三号、「別当吉書記」。

- (16) 「杜家記録四」（『記録』一、三〇二頁）。

- (17) 前掲注(2)脇田論文、一九八頁。

- (18) 前掲注(5)丹生谷論文、二〇五頁。

- (19) 前掲注(6)三枝論文、三二頁。

- (20) 「杜家記録三」（『記録』一、一九一頁）。

- (21) 「杜家記録三」（『記録』一、二五〇頁）。

- (22) 「杜家記録三」（『記録』一、一九〇頁）。

- (23) 「座的集団」については、辻浩和「中世前期「遊女」の組織とその支配」（『藝能史研究』一九八号、二〇一二年）の三章第一節「座的構成」に詳述されている。

- (24) 「祇園社記」雑纂第四 片羽屋神子等請文（『記録』四、一二五頁）。

- (25) 「祇園社記」雑纂第二（『記録』四、九六頁）、「文書」一九二号 社務執行寶壽院状案。

- (26) 前掲注(7)―⑥。野地氏の文書紹介文によれば、ここでの「新出祇園社史料」は、京都市歴史資料館が所蔵する「伊藤家文書」のマイクロフィルムに含まれる祇園社関係史料であり、ほとんどが未知の史料であったとのことである。

- (27) 『野々市町小史』（野々市町（現石川県野々市市）発行、復刻版、一九九〇年）参照。富樫一族が加賀国守護の時代、加賀国野々市に国府を設置したとされる。

- (28) 下坂守『中世寺院社会と民衆』（思文閣出版、二〇一四年）、十一頁。

- (29) 前掲注(28)下坂論文、二三―二七頁。

- (30) 前掲注(7)―⑦第二卷、「神楽代」とし永正七年（一五一〇）八月朔日の日付がある。

- (31) 「祇園社記 雑纂第六」（『記録』四、一五八頁、「文書」二二七号）

(32) 天正拾年九月十七日 片羽屋衆請文(「祇園社記 雑纂第六」(『記録』四、一六一頁)。

(33) 「社家記録二」 観応元年四月十三日条(『記録』一、一一四頁)。

(34) 「社家記録三」 正平七年正月二十三日条(『記録』一、二〇〇頁)。

(35) 「社家記録五」 応安五年(一三七二)十二月〇日条(『記録』二、一二九頁)。

(36) 「片羽屋入衆事」(「祇園社記 雑纂九」(『記録』四、二一七頁))に女神子が一和尚に任せられた場合、以前は諸公事が免ぜられていたが男神子より諸役もせよとの声が出された旨の記録がある。脇田氏はこうした現象は女神子の力が弱まった為と述べている。

(37) 「社家記録三」 正平七年五月十八日条(『記録』一、二五〇頁)。

(38) 祇園社関係史料にある補任状。彦鶴丸(天文十一年(一五四二)、仙千代丸男(永禄四年(一五六一)、仙衾丸男、仙藤丸、竹千代丸(天正六年(一五七八)、太菊丸(天正七年(一五七九)、菊松丸、鍋千代(天正十七年(一五八九)。

(39) 脇田氏は神子社会という女神子が優位の職種においても男性が優位になるのは、「社会が統率権の臆次制ではなく世襲化の動きと相応じたものであった」ことを指摘している。前掲注(2)脇田論文、二〇一頁。

(40) 「社家記録三」 正平七年三月十二日条(『記録』一、二三一頁)。

(41) 「三鳥居建立記」 貞治四年四月二十七日条(『記録』二、二三十二頁)。

(42) 「社家記録五」 応安五年十月二十六日条(『記録』二、八十一頁)。

(43) 「祇園社記第十三 文安三年社中記」(『記録』三、一七七頁)。

(44) 「祇園社記第十一」 永正元年六月四日(『記録』三、一五七頁)。

(45) 「祇園社記續録第十一」(『記録』四、五七一頁)。尚、「祇園社記續録正和五年記」(『續群書類従』、續群書類従完成会、一九七八年)に同じ記録があるが、ここでは「御サウキ」となっている。

(46) 「社家記録三」 正平七年二月八日条。

(47) 「社家記録三」 正平七年三月六日条。

(48) 『新修』(五五頁) 四三号「王大鼓昇分馬上料足請取状」、応永二十七年六月二日(五五頁)。

(49) 「祇園社記第十三 文安三年 社中記」(『記録』三、一七八頁)。

(50) 「後戸」に関しては前掲注(4)丹生谷論文、二二六〜二二七頁。他には鈴木正崇氏「後戸論」(『神と仏の民俗』吉川弘文館、二〇〇一年)等の論考に詳述されている。

- (51) 「呪術的芸能者」とした語彙、概念は藝能史、歴史学において一般的になっているとは言いがたい。しかしながら、中世において活躍した雑芸人すなわち梓神子、呪師猿樂、陰陽師、獅子舞などその多くが神との交流による祈念、祈祷を目的とした芸能、すなわち呪術力を不可欠とした芸能といえる。したがって、本稿ではこうした芸能者を「呪術的芸能者」と表現する。
- (52) 寺社に属し役人として呪術的芸能を担った集団の例に、近世事例ではあるが、天王寺梓神子とその夫で四天王寺「聖霊会」において菩薩・獅子役を担った者たちがいる。（拙稿「近世天王寺村梓神子の諸相」『佛教大学大学院紀要』第四四号、二〇一六年）
- (53) 前掲注(50)鈴木著書、二一九頁。
- (54) 前掲注(6)三枝論文、三二頁。
- (55) 中野洋平「神社神子の存立」（世界人権問題研究センター『職能民へのまなざし』、二〇一五年）、二〇〇頁。
- (56) 「散所・非人」説に関してはこれまで多くの識者により論じられているが、本稿では『散所・声聞師・舞々の研究』（世界人権問題研究所、二〇〇四年）、および三枝氏、前掲注⑥、第二章「中世犬神人の存在形態」の「はじめに」等を参照させて頂いた。
- (57) 前掲注(5)丹生谷著書「Ⅲ中世前期における非人」。
- (58) ここでの内容は前掲注(5)「Ⅳ散所非人」に述べられた内容であるが、丹生谷氏は前掲注(14)「一服一銭茶小考」にはその他に数砂・夏堂の洗水・太鼓王舞・湯立神楽などを挙げている。
- (59) 丹生谷氏は前掲注(14)において、正和五年の大神供における宮籠の「掃除」は「浄め」の役割があり、重要性が窺えると述べている。
- (60) 社座巫女の由来は一部二章で述べている。彼女たちが呪術性に乏しかった確証はないが、祇園社関連史料にはほとんど社座巫女の呪術性に関する記録は見られない。

第六章 近世摂津国住吉社巫女の職掌と組織の特性

―『住吉松葉大記』の記述を中心に―

はじめに

本章では、近世における神社巫女の事例として摂津国住吉社をとりあげる。

大阪市西南部、大阪湾よりやや入り込んだ地に鎮座する住吉大社⁽¹⁾は、初詣には毎年二百万人を超える人々が詣でる大阪屈指の大社であり、その歴史は古墳時代に遡るとされている。境内には多くの摂社、末社が祀られ、本殿とこれらの社で催行される祭礼神事は年間七十に近い数となる。その中においても本殿祭事で大祭である御田植神事や夏越神事（現在は住吉祭（夏祭り）に含まれる）は、地域の人たちも多く参加し、盛大かつ華やかに行われている。御田植神事は現在でも全国各地において催行されている神事であるが、当社の御田植神事は極めて古態を残している⁽²⁾とされ、巫女や御稔女、芸妓による植女⁽³⁾、在所の農家の女性たちによる替植女など多くの女性達の奉仕する姿が見られる。また、夏越神事には夏越女、升之市神事には市女が奉仕されるなど、過去における巫女の活躍を髣髴させる多様な女性の神事への参加を見ることができ。

住吉社の社人、梅園惟朝が元禄期に記した『住吉松葉大記』（以下『松葉大記』とする）には、住吉社縁起、および神事一般、組織運営等について当時の資・史料を参考にしつつ詳細に述べられているが、その中において注目されるのが巫女についての記述である。惟朝は神事について式次第は勿論、神事に奉仕する人々の役割や立位置などを詳細に記述し

ている。そこには巫女の神事における役割についても実に具体的に記されており、当時およびそれ以前の神事に巫女がどのように関わったのかがよく解るものである。また、「職役部」には巫女の職掌およびその組織の特徴についても詳しく記されている。こうした近世における大神社巫女の記録は、管見の及ぶ限り極めて珍しく、その内容は巫女研究において貴重なものであると考えられる。もちろん、先に述べた現代における神事の女性奉仕と当時における巫女の姿が必ずしも比定されるものではないが、巫女研究上極めて興味深い史料であることは間違いないであろう。

近世神社巫女の研究は序章で述べたとおり、近年、松村和歌子や中野洋平などによってなされているが、神社組織における巫女全体の様相に焦点を当てた研究は管見の限り見当たらず、研究の進展が求められる分野であるといえよう。尚、近世神社巫女研究遅滞の大きな理由は、①先に述べたように民俗学などでは近現代のフィールド研究が中心であり、他の分野においても古代や中世を主な研究対象としていること、②歴史学において神道・神社研究は戦前戦後ともに十分進展がみられず、⁽⁴⁾当然神社巫女も研究視野に入り難かったこと、③女性と宗教に関する研究においては、女人往生など仏教との関わりや古代における祭祀上の女性の存在形態研究が主であり、⁽⁵⁾近世社会における女性と宗教に関する研究に関心があまり向けられてこなかったこと、などが挙げられると考える。

以上より、本章の目的は、『松葉大記』の記述より近世住吉社巫女の様相を明らかにし、巫女の歴史上における大神社巫女の特性を知ると共に、今後の近世神社巫女研究の一助とすることにある。

一 住吉社の歴史

住吉社巫女（以下、住吉巫女とする）を論じるにあたって、社の祭礼や神事、および住吉巫女の特異性をより理解されるよう、その縁起と歴史について概括しておきたい。

（1）住吉社創祀縁起と神功皇后

住吉社の祭神は第一本宮底筒男命（そこつつのおのみこと）、第二本宮中筒男命（なかつつのおのみこと）第三本宮表筒男命（うわづつのおのみこと）、そして第四本宮の息長足姫命（おきながたらしめのみこと）（神功皇后）の四神である。記紀によれば筒男命の三神はイザナギノミコトが黄泉国の穢れをすぐすために、日向の国で禊祓をした時に海の中から出現した海神とされている。これら四神がどのように今の住吉の地に鎮座されるようになったのか。『日本書紀』巻第九「神功皇后」には皇后が熊襲征伐に際して、住吉三神に導かれるようにとの御託宣があり、朝鮮遠征帰還後、次の（1）のように三男神が述べたとある。またその後、忍熊王の反乱を征伐しようと紀の国より難波に向かう時、船が上手く航行しないため占うと、（2）のような詞があったと記されている。

①是に、軍に従ひし神表筒男・中筒男・底筒男、三の神、皇后に誨へて曰はく、「我が荒魂をば、穴門の山田邑に祭はしめよ」とのたまふ。時に穴門直の祖踐立・津守連の祖田裳見宿禰、皇后に啓して曰さく、「神の居しまさ欲しくしたまふ地をば、必ず定め奉るべし」とまうす。則ち踐立を以て、荒魂を祭ひたてまつる神主とす。仍りて祠を穴門の山田邑に立つ。

②天照大神、謂へまつりて曰く、「我が荒魂をば、皇后に近くべからず。

當に御心を廣田国に居らしむべし」とのたまふ。(中略)亦表筒男・中筒男・底筒男、三の神、誨へまつりて曰はく、「吾が和魂をば大津の淳中倉の長峽に居さしむべし。便ち困りて往来ふ船を看さむ」とのたまう。

(坂本太郎・家永三郎等編 日本古典文学大系『日本書紀』岩波書店より)

すなわち、底筒男ら三男神は神功皇后が朝鮮遠征した際の海運の守り神であり、遠征後、住吉三神が神功皇后に「我が荒魂を穴門の山田邑に祭るように」とおっしゃったので土地の豪族である津守連等の力を借りて穴門(長門)(現在の山口県下関)に鎮座した。しかし、その後、卜占により天照大神を広田国に祭り、また、住吉三神も「吾が和魂を大津の中倉の長峽に居るようにして、海運の守り神とせよ」とおっしゃったので住吉の地に三神を祭った、というのである。住吉社創祀場所に関しては、記紀の内容解釈と『住吉神代記』の記述とが相まって様々な説が唱えられているが、⁽⁶⁾『日本書紀』の記述から以上の内容が住吉社創祀の大体の縁起といえよう。尚、伝承によれば、皇后摂政十一年辛卯年(一一一)に住吉の地に三神が祀られ、後に雄略天皇の時に皇后を合祀したとされている。⁽⁷⁾

神功皇后については、記紀の記述に矛盾があり実在しなかった人物であるという説や、その他様々な伝説があるが、住吉社の神功皇后は創祀縁起にあるように、三韓を征するに当たって住吉三神が守り抜いた重要な歴史上の人物として神格化されているといえる。

これら四神は東奥に第一本殿、前方に順に第二本殿、第三本殿と並び、第三本殿の南に第四本殿が立つ形式となっており他の神社には見られない形式である。一説によれば三神が神功皇后をお守りしている形であるといわれている。『松葉大記』にはこの四本宮を順次廻る形式をとってい

る神事次第も多くみられ、住吉社神事次第の特徴を示すひとつといえよう。また、鎌倉時代に催行され近世では廃れた「広田御狩」神事は、『松葉大記』によると、神功皇后の故事に因んだ神事として巫女が男装しての狩を模倣したものであったという。各本殿は同大同形式でその建築様式は住吉造といわれ、神社建築様式において極めて古式を残しているとされている。また、伊勢神宮と同様に二十年毎の遷宮が室町時代まで行われていたが、現在は本宮の修復等をもって遷宮としている。⁽⁸⁾

（2）中近世社会における住吉社

住吉社は平安中期に編纂された『延喜式』『神名帳』によれば名神大社とされ、月次・相嘗・新嘗祭などの重要な官幣を受け、朝廷とは深い関係のある神社であつた。⁽⁹⁾

永保元年（一〇八一）、白河天皇執政時、律令制度の弱体化による神社統制を見直すため、朝廷の奉幣を司る神社二十二社に、朝廷の重大事や飢饉や地震などの天変地異発生時には特別の奉幣を与え祈祷などを行わせた。これがいわゆる二十二社制度であり、上・中・下と格付けられ、住吉社は中の摂津国一宮として位置付けられた。

惟朝は「供膳部十二」最初に、「然ルニ建武以来四海戦伐ヲ事トシ神明ヲ敬マハズ、権門勢家神物ヲ押領シ、尋文禄ノ検地ニ遭フ、苛政暴汚ノ之余（絶）ニ二千六十石ヲ存ス」と記している。「建武以来」とは後醍醐天皇の「建武の新政」以来の南北朝、室町幕府を指すものであり、「文禄検地」とはもちろん豊臣秀吉の太閤検地を意味し、大部分の大神社がその広大な所領を没収されている。住吉社は秀吉によって二千六十石が安堵され、徳川家康は元和元年（一六一五）秀吉と同様の石高を安堵し黒印状を発している。⁽¹⁰⁾この石高は伊勢神宮四万石、春日大社の二万二千石

には及ばないが、賀茂社の二千七百石に次ぐ二十二社中八番目の石高であった。このことは神領が大幅に減少したとはいえ、住吉社が二十二社の格を充分保たれたことを意味するといえよう。

では、近世社会、大坂において、住吉社はどのような存在だったのだろうか。

寛政期に刊行された『住吉名勝図会』や『摂津名所図会』には住吉社の地形や祭礼とともに、住吉の浜での潮干狩りや、松林の中の茶屋の賑わいの様子が詳しく絵入りで紹介されている。また、『難波噺』など大坂を巡る紀行記や日記などには必ず住吉社を訪れた記録がある。⁽¹¹⁾さらに松尾芭蕉、井原西鶴、蜀山人など文人も訪れ住吉に因んだ俳諧、詩を詠んでおり、また、航海の神様として、全国の廻船問屋等の篤い崇敬を受けていた。⁽¹²⁾このように近世の住吉社は文人、商人はもとより庶民の篤い参詣所であるとともに、白砂青松の行楽の地としても全国的に名を馳せていたといえよう。

こうした住吉社においても特に注目されていたのが住吉巫女による神楽であった。

享保二年（一七一七）に刊行された『墨江紀略下』には、住吉地域における名所、八景等が四八箇所にわたって挙げられている。その中で住吉社の本殿、神宮寺、松林、輪橋（現在の反橋）に次いで五番目に神楽が挙げられ「第五日日神楽是参禮之人日日奉賀就神楽所而請神楽或就廟庭奏之亦有焉」と記されている。すなわち、住吉の神楽は日々参禮の人々によって奉納され、それは神楽所でも廟庭でも奏されている、というのだ。また、一八二八年に大坂を訪れたシーボルトは「住吉大明神という神道の祠（やしろ）に詣でたるに、神に仕ふる婦人たち神楽てふ舞踏を執行し居るたり」と、住吉に詣でた印象をこれのみ記している。⁽¹³⁾これら

より住吉巫女の神楽は。人々を慰撫し魅了する優れたものであったことを窺うことができる。

(3) 神宮寺について

住吉社は、他の多くの大寺社と同様に神仏習合の神社であり神宮寺を伴っていた。『松葉大記』の「寺院ノ部―神宮寺」によれば、孝謙天皇時の天平宝字二年（七五八）戊戌の時、靈告があつたことにより創建され、本尊は薬師如来で、三韓の新羅寺から頂いたので神宮寺または新羅寺とも呼ばれていたとのことである。『松葉大記』には僧侶が神官と共に神事に参列している記述があり、社の神事執行において神宮寺の存在は重要であつたことは明らかである。「伽藍・殿舎は魚鱗のように相峙し、仏堂八字に僧坊十余の規模を誇つた」⁽¹⁴⁾とある神宮寺は江戸時代の絵図にも画かれており、住吉社の北に位置し、その敷地は住吉社とほぼ同様であつた。

神宮寺は明治維新の神仏判然令に伴い廃寺となり、多くの建物と什器を失つたがその行方についてほとんど定かではない。その中において、徳島県阿波市に在る切幡寺の大塔（重要文化財）は神宮寺西塔が売却されその後修復されたものであり「現存する唯一の二重方形塔で、天台宗寺院の本来の形式を伝えるとされる」⁽¹⁵⁾という。西塔が江戸期における神宮寺の荘厳な様相を示す唯一の遺産となり、多くの優れた建築物や什器はほとんど残されていない。

二 『住吉松葉大記』「神事部」から窺う巫女の姿

(1) 『住吉松葉大記』と「神事部」について

本稿のテキストである『松葉大記』とはどのような書物なのか。「はじ

めに」に述べたように著者は住吉社社人梅園惟朝である。梅園氏は『松葉大記』によれば住吉社の職役において「客方」に属していたという。客方とは惟朝によれば、神功皇后征韓時、弓部として活躍した一族であり主に警護に従事し、津守氏一族に属さず、中世に住吉社の社人となつた集団であつた。惟朝については資料が乏しく元禄年間（一六八八～一七〇三）に活躍した社人という以外、その生没年、および人物像についても詳細は不明とされている。しかしながら住吉大社権禰宜小出英詞は「住吉社人梅園惟朝の人物について」⁽¹⁶⁾において、惟朝が極めて学才に溢れ、学問的活動を活発に行い後進への指導も行っていたことを明らかにしている。『松葉大記』にはこうした惟朝の人物像が窺えるものであり、草稿であり未完成の書ではあるが、多くの史・資料を駆使して著述された優れた歴史的書物といえる。

本稿のテキストは大阪市史編纂所が平成十二年から十六年にわたり翻刻したものであるが、これは惟朝の後裔梅園秀秋氏が一九七七年に住吉大社に奉納した惟朝自筆の『住吉松葉大記』を底本としている。⁽¹⁷⁾底本は二十三卷二十七部から成りその内容は出現部、鎮座部、神功部などの創祀縁起、歴史は勿論、摂社、末社、名所案内、社人の職役、寺院、舞楽など多岐にわたり、部の種類は二十六にもおよんでいる。

その中において巻第十二・十三・十四の「神事ノ部十一」には、一月から十二月までに催行される神事について、その式次第、奉仕参列者の立ち位置はもちろんのこと、舞楽、神楽などの奉納芸能についても事細かく記されている。惟朝は部の最初に次のように述べ、この部がどのような構成からなり、その意図はどこにあるのかを明らかにしている。

（前略）

先全書棟国旧記間加今按弁古今同異往々損益筆削、於此齟齬合塩梅

鉾楯催親和、往昔当今神事盛

衰一覽郭如矣、四五百年後訪棟国訪泉下使其功高乎今日者舍我其誰
乎、（後略）

「棟国の旧記」とは文永年間（一二六五〜七四）に住吉社の神官津守棟国が著わした『住吉太神宮諸神事之次第記録』（以下『諸次第』とする）を指し、惟朝はこの書を「文句雅ナラ不ト雖トモ丁寧細密焉トシテ愛シツ可シ」と述べ、文章は美しくはないが内容は優れたものであると評価している。そして惟朝はこの優れた『諸次第』に書かれた神事の次第内容と当時の様子を比較検討することにより「盛衰一覽」とし、棟国没後四五百年、（惟朝が没したなら）黄泉の世界を訪れその功を高く称えようではないか、というのだ。

「神事部」は惟朝の述べているようにまず『諸次第』の月毎の神事内容が記され、段を下げ、「今按ニ」に始まる惟朝の文章が続く構成で成っている。したがって、「神事部」の内容はいうまでもなく『諸次第』の記された鎌倉中期の神事の様子と元禄時代の神事次第がよくわかるものであり、また、これらの変化に対する惟朝の論も詳述されており、正に「盛衰一覽」となっているといえる。

巫女に関する記述もちろん同様に記されており、神事に奉仕する巫女の姿の鎌倉時代から元禄時代の変化も実によく理解できる内容となっている。『諸次第』（鎌倉期）に記された巫女の姿が『松葉大記』時代（元禄期）ではどのように変化しているか、惟朝の記述に従い一覽にしたのが次の表である。

『諸次第』（鎌倉期）	『松葉大記』（元禄期）
<p>月日</p> <p>一月</p> <p>九日 「広田御狩」夜恵比寿社ノ前巫女舞</p> <p>十日 巫女北座・南方座、巫女舞</p> <p>酌巫女ノ役</p> <p>以下一人別ニ舞</p>	<p>九日夜恵比寿社ノ前、巫女舞踏</p> <p>巫女神楽ノ諸役</p> <p>先ツ神楽ヲ奏ス、巫女両檢校</p>
<p>二月</p> <p>四日 「祈年穀ノ御祭」</p> <p>勘所司八人・巫女等著座、ノ左右ニ候ス</p> <p>酒肴一献ノ之後之ヲ撤ス</p> <p>五日 「酉の刻国祭」</p> <p>巫女宝蔵ノ前ニ著座、勘所司ノ屋酒肴之ヲ進ム</p>	<p>「祈年・新嘗両度ノ御祭」</p> <p>巫女両檢校二人同ク神前</p> <p>巫女神宝所カラ土器持チ左右ニ置机上ノ土器各々二枚ヲ取テ</p> <p>巫女此ノ事ヲ謂テ神盃参ルト云フ</p> <p>「国祭トハ豊年嘉穀成就ノ御祭也」</p> <p>神宝所ハ者式日ノ神事ニ神宝ヲ持チ大神ニ</p> <p>供奉スルノ之役人也</p> <p>今日御厨竈ノ前ニ神楽ヲ奏ス</p>
<p>三月</p> <p>八日 「御供備進」（祭会名無し）</p> <p>巫女舞台ニ登リ舞ノ供養</p>	<p>（惟朝は「三月会」としている）</p> <p>巫女舞台ニ登トハ今此ノ事無シ</p>
<p>四月</p> <p>四日 「卯日ノ御祭」</p> <p>請取テ禰宜ニ授ク、祝詞之ヲ申ス</p>	<p>今日巫女二人神輿ニ供奉ス</p>

<p>五月</p> <p>不定期 「御田植」</p> <p>巫女同ク西ノ渡ノ殿上ノ前ノ庭ニ著座</p>	<p>巫女登場の記述は見られない。</p>
<p>六月</p> <p>晦日 「荒和ノ御祓」</p> <p>巫女・馬長・田楽御前ヲ渡テ南ニ行ク</p>	<p>所謂夏祓・夏越ノ祓・茅ノ輪・菅貫</p> <p>今皆断絶シ訖ンヌ</p> <p>又今日巫女二人 末ノ巫女二人 毎年交代供奉</p> <p>神輿ニ供奉シテ堺ニ至ル、開口ノ社ノ神楽所ニ</p> <p>巫女著座 陪膳開口ノ巫女ノ</p>
<p>八月</p> <p>八日 「花摘ノ御供ト名ク」</p> <p>巫女の登場場面は見られず。</p>	<p>今朝ノ御供又ノ名ハ陰ノ御供</p> <p>巫女御幣ヲ持テ中門ノ下ニ立</p> <p>巫女・所司神殿ノ左右ニ立、権少</p> <p>霸祝巫女ノ幣ヲ取テ正禰宜ニ渡ス</p>
<p>九月</p> <p>十三日 「相撲会」</p> <p>巫女舞台ニ登供舞ス</p>	<p>凡ソ住吉年中ノ之神事今日相撲会</p> <p>与壮麗盛大ナルハ無シ</p> <p>巫女登場の記述は見られず。</p>
<p>十一月</p> <p>「相嘗ノ御祭」</p>	<p>相嘗トハ此ノ月新穀ヲ以テ飯ニ炊</p> <p>キ諸神ニ薦メ奉</p>

<p>卯ノ日</p> <ul style="list-style-type: none"> ・南座権官・勘所司八人衣冠南北 <p>著座</p> <ul style="list-style-type: none"> ・東西行著座縄筵ヲ敷、巫女同ク <p>辰ノ日・巫女庭上ニ宝蔵ノ北著座、酒肴</p> <p>連連踏・御神樂之ヲ行フ</p> <ul style="list-style-type: none"> ・御神樂畢テ巫女等舞之有リ ・次ニ御神樂衆著座、侍者の御前ノ <p>壇上ニ巫女著座</p>	<p>卯ノ日ノ午ノ刻計御厨ノ内ニ於テ</p> <p>神供ヲ備ヘ祝詞</p> <p>ヲ奏スルコト</p> <p>辰ノ日ノ夜一ノ神殿ノ御前ニ於テ</p> <p>今ニ至テ之ヲ行フ</p> <p>二月の祈念御祭と同様の巫女の奉仕あり</p>
--	--

この表から読み取れる事柄を検証していきたい。

(2) 神事における巫女の役割

『松葉大記』に記された年間に催行されている神事の数はいくつあるか、鎌倉期、元禄期ともに約五十と考えられ、その中において『諸次第』（鎌倉期）では十、『松葉大記』（元禄期）では七の神事に巫女が奉仕している様子を窺う事ができる。これらの数は「巫女」の記録のある事項のみを数えたものであるが、神樂奉納など実際の奉仕はもっと多いとも考えられるので他の史料も参考にしながら検討する。

まず、巫女の奉仕内容について鎌倉期と元禄期とに共通する内容について見てみたい。

巫女の一番の役割とされる神樂奉仕についてであるが、鎌倉期では一月九日「広田御狩」、二月四日「祈念穀ノ御祭」、二月五日「酉刻国祭」、三月八日「御供備進」、九月の「相撲会」（鎌倉期には名称がついてい

い。)十一月「相嘗御祭」辰ノ日、の六神事に見られる。元禄期ではこの六神事中「御供備進」において「巫女登舞台今無此事」とあり巫女による神樂が無くなっている。「相撲会」は『松葉大記』には巫女の神樂の記載はないが、津守国平が天和三年(一六八三)に著わした『住吉大神宮年中行事記』(以下『行事記』)には「巫登舞台舞」とある。したがって、巫女の神樂奉納は神事が退転した中においても多くが残されていたと考えられる。

神樂以外の巫女の奉仕が見られるのは鎌倉期では、二月四日「祈年穀御祭」、五日「酉刻国祭」、五月「御田植」、六月「荒和御祓」、十一月「相嘗御祭」卯の日である。ここでは神樂の奉仕だけではなく神事参列、あるいは執行役としての巫女の姿が現れている。特に六月の「荒和御祓」では馬に乗って馬長や田楽らと供に堺の頓宮宿院まで向かうのであり、この神事の様子は一五六二年のフロイスの記録⁽¹⁸⁾として次のように記されている。

(武器や武具を携えた神人や白衣の神官たちが通り過ぎた後)
この後に彼らの女妖術師(巫子)たちが馬で進むが、彼女たちは同様に白衣をまとい、非常に美しく飾り、おびただしい数の婦人たちに付き添われ、歌いながら行く。その後に輿を担いだ大勢の武装した人が来るが、(後略)。

この記録より、巫女の役割は神輿の先導役を担っていたと考えられる。⁽¹⁹⁾

元禄期では、二月四日・十一月卯日の「祈年・新嘗御祭」での土器奉納、四月四日「卯日御祭」の神輿供奉、六月晦日の神輿供奉、九月八日「花摘御供」の御幣持ち、などが挙げられ、ここでも神樂以外に多様な役割を担っていたことがよくわかる。

これらより、巫女の奉仕内容、役割は鎌倉期、元禄期をとおして神樂

だけではなく神事執行においても重要な役割を果たしていた事が明らかになったといえよう。

（3）鎌倉期から元禄期における巫女奉仕の変化

では、鎌倉期と元禄期における巫女奉仕は具体的にはどのように変化したのか、退転と隆盛の両面について検証していきたい。

まず、神事の規模が縮小され、それに伴い巫女の役割が減少あるいは無くなった神事についてだが、惟朝は一月十日の「広田御狩」について、鎌倉期においては大神事であり、多くの巫女が奉仕していたが今はその数も整える事ができず本当に悲しい、と嘆いている。「広田御狩」は惟朝の記録から明らかに神事の退転とともに巫女の役割、数ともに衰退した神事といえよう。また三月八日の「御供備進」は前項でも述べたが元禄期には巫女が舞台に登り供舞することがなくなっている。

もうひとつ『松葉大記』に巫女の登場が見えなくなった神事に「御田植」がある。「御田植」は「はじめに」にも述べたように、住吉社の代表的な大祭であり、元禄期には以前の賑わいより退転したとはいえ、田楽、風流など多くの芸能が奉納され植女には堺乳守の遊女が奉仕している。鎌倉期には巫女の奉仕の姿はあるが、遊女奉仕の記述が無くその当時は奉仕がなかったと理解してよいだろう。江戸期の遊女の奉仕については、神功皇后が長門（現在の山口県）の植女を連れてきて乳守に住み着き遊女となった、などの伝承があるがいつ頃から始まったかは定かではない。また、元禄期になぜ巫女の奉仕がなくなったのか、祭事の退転によるものとは状況からは考え難く、遊女の奉仕の参入と関係があるのかはもちろん不明である。後にも述べるが、「御田植」への巫女の関与は元禄期においてほとんどなかったといえる。

では次に、元禄期の巫女の奉仕が鎌倉期より盛んになった神事についてみていく。

二月の「祈年・新嘗両度ノ御祭」（元禄期）には次のような記述がある。

巫女両檢校二人同ク神殿ノ左右ニ候ス、御戸帳の五人目六人目神殿
自り出テ而天平盆ヲ以テ土器ヲ受ク、時ニ巫女神宝所力持ツ所ノ以
テ左右ニ置所ノ之机上ノ土器各々二枚ヲ取テ巫女二人土器四枚而天
平ノ盆ニ安、御戸帳則チ神前ニ薦メ奉ル「次に御戸帳神前ヨリ出テ
机ノ傍ニ候ス」是レ神（ ）備シカ為メナリ、四社共ニ各々此ノ如シ、
巫女此ノ事ヲ謂テ神盃ニ参ルト云ウ

すなわち、「祈年・新嘗両度のノ御祭」において、巫女と檢校は神殿から
の天平の盆に土器を受ける役目であり、巫女たちはこれを「神盃ニ参ル」
と称しているというのだ。『諸次第』の記述は「勘所司八人・巫女等著座、
酒肴一献ノ之後徹ス」とその後の多くの社人とともに並列する様子のみ
であるから、ここに表れている巫女の役割は明らかに後世になって重要
になってきているといえるのではないだろうか。「祈年・新嘗両度ノ御祭」
とは国の安泰と五穀豊穰を祈願する神事であるが、神事においては木綿
と土器が神への供物としての主役を務めている。⁽²⁰⁾ 巫女はこの土器を神前
に奉る重要な役割を担っているといえよう。

また、六月の「夏祓・夏越ノ祓」では、『諸次第』の「荒和ノ御祓」に
記された「巫女・馬長・田楽御前ヲ渡テ南ニ行ク」などは「皆断絶矣」
してしまっているが、「今日巫女二人神輿ニ供奉シテ堺ニ至ル」様子が記
され、堺では開口神社の巫女が素餅や酒の膳をもつて奉仕している。こ
の内容より前述した「フロイス記」にあるような、鎌倉期の巫女・馬長、
田楽・猿楽、あるいは多くの神官や社僧を伴って盛大に堺の開口神社や
住吉社の頓宮である宿院に供奉することは廃れてしまったが、元禄期に

は巫女による神輿の供奉が残されていることがわかる。

もうひとつ、元禄期の巫女の役割が重要になっているのは八月の「花摘ノ御供」である。『諸次第』の記述は「辰ノ刻四社御供備進、花摘ノ御供ト名ク」のみであり、その式次第詳細はもちろん巫女の記述も見られない。しかしながら『松葉大記』による元禄期の「花摘ノ御供」は次のように記されている。

（前略）

今朝ノ御供又ノ名ハ陰ノ御供、又ノ名ハ花摘、蓋シ秋ノ花ヲ折テ手向奉ル、今ニ至テ萩ノ花ヲ手折御幣ニ結ヒ添フ、魚肉・香類・果蔬・菜蔬数々ノ物ヲ以テ神膳供ス、

（中略）

今ノ儀式上下神官四人一切経会殿上ノ西ニ立、巫女御幣ヲ持中門ノ下ニ立ツ、中略、時ニ各々御前ニ参ル、御供備進常ノ如、巫女・所司神殿ノ左右ニ立、権少祝巫女ノ幣ヲ取テ正禰宜ニ渡ス、

これより、「花摘ノ御供」は萩の花を御幣に結び、魚肉や香の物、果物や野菜とともに奉納する、いわば「女性らしい」花の神事といえる。

棟国の記述が極めて簡潔である点について惟朝は何も論じていず、当時の式次第自体が簡潔であったか、あるいは何か理由があったかは定かではないが、記述の内容どおり理解するならば、近世には「花摘ノ御供」は中世時より盛大になり、巫女の神事奉仕が新たに加わったと言える。その理由は知ることにはできないが、近世文化が華やかに醸成される中で、「花摘ノ御供」という花をモチーフとした祭事がもてはやされるようになったとも想像される。神事、祭事の多くが近世には大きく退転しつつも、時代の要請により神事が盛大に催行されるように変容することは当然であり、この祭事がこのように「変化」したとしても不思議では

ないであろう。

以上をまとめてみると、確かに惟朝が嘆いているように神事自体が退転、衰退しそれに伴い巫女の役割が減少した面もあるが、総じて見るならば巫女の役割はそれほど減退していないといえる。

三 「職役部」の「巫女」から窺う巫女の組織と役割

惟朝は「職役部」の「巫女」の項の最初に次のように述べ、巫女の職掌や組織について詳述している。

神官帰属客方等ノ婦女家ニ依テ巫女ト為ル、凡ソ年中巫女ノ役儀故
実伝来甚タ多シ矣、

今其ノ大要ヲ挙テ斯ニ記ス、

この短い文章から、当時の住吉巫女の役割が大変大きなものであったことが窺い知れるが、「巫女」にある月毎の役儀、および組織について、重要と思われる内容を抜粋したのが次である。

正月 七日御幣紙一束式帖但シ十二枚作ノ半紙也巫女十人ノ之恵比寿頭自リ之ヲ出シ正禰宜ニ渡シ置キ、毎月朔日神方ノ一藤正禰宜ノ家ニ如請取テ御幣ニ調フ、同ク晦日神樂所大仲間一人毎ニ巫女神方總テ大仲間ト云也銀一錢ヲ以テ巫女ノ戎頭ニ渡ス、巫女十人ノ仲間之ヲ分賦ス、

三月 巫女一ノ小路ノ家自リ膳ヲ於大仲間ニ出ス、之ヲ塩踏ノ膳ト謂フ、名義未タ詳ナラズ、(中略) 同月巫女大小路ノ家自リ、亦タ塩踏ノ膳ヲ大仲間ニ出ス、大蛤ヲ三充沼田和ト為ス、其ノ外ハ前ニ同シ、一ノ小路ト大小路与塩踏ノ饗膳前後ノ差ヒ有ルコト有リ

六月 巫女左右ノ檢校左右ノ勾当四人自リ酒肴ヲ大仲間ニ出ス、白

瓜ノ香ノ物漬山椒等ノ物ヲ肴

ト為、各重箱ニ入ル、酒代ト為シテ銀一錢目充ヲ出ス、

八月 朔日巫女ノ初メテ神樂所ニ入ル者自リ白銀廿錢目ヲ出ス、之

ヲ花ノ頭ノ銀ト謂フ、此ノ銀

ヲ以テ来ル八日花摘ノ神供料ニ用ユ、花ノ頭ノ銀ニ出セル者

ノ八日ノ朝幣ヲ持チ神樂所自

リ一ノ神殿ノ御前ニ至ル、若シ其ノ年始メテ入ル巫女ノ無キ

トキハ則神樂所大仲間自リ右

ノ銀ヲ出ス、此ノ時ハ御幣持ハ檢校ノ之役ナリ也、

十一月 廿三日恵比寿祭ノ事ヲ行フ、先ツ前ノ日廿二日巫女恵比寿頭

十人自リ御供ノ白米一人ニ二

升充ヲ出ス、其ノ子其ノ孫ハ白米一升充ヲ出ス、並ニ用脚有

リ神方ニ渡ス、御厨ニ於テ神膳ヲ調フ、廿二日日中自リ夜ニ

至ル蒸米高サ八寸許リ之饗、其ノ上ニ丸キ握リ飯一箇ヲ置ク、

鳥ノ子ト名ク、(中略) 廿三日、早旦神供四前神樂所ノ宝前ニ

備フ、其外ノ饗膳悉ク並ベ置ク、次ニ巫女神方举座席ニ会シ

テ饌酒ニ就ク、陪膳ノ之役神方ノ若輩也、巫女十人ノ仲間ニ

各々恵比寿ノ像ヲ持ス、此ノ日神樂所ニ於テ紙ヲ以テ恵比寿

ノ神衣ヲ作ル、晩頭ニ及テ潮ヲ以テ恵比寿頭ノ像ヲ洗ヒ清ム、

而シテ後チ新製ノ之紙衣ヲ以テ彼ノ像ヲ覆フ、毎年今日神衣

ヲ改ム、此ヲ恵比寿祭ト謂フ、又ハ御部屋祭ト謂フ、此ノ神

像ヲ持スルカ之故ニ巫女十人ノ之戎頭ト云フカ乎、所謂ル十

人トハ者一ノ小路・大小路・松本・機板・坂ノ井・三位・北

村・浜口・香頭・辰己、以上是ナリ也、彼ノ戎ノ像ヲ以テ子

孫ニ讓テ崇尚ス焉

十二月 八日御経供養神樂所ニ於テ神樂二座ヲ奏ス、並ニ供米ニ裏御

経所ニ調進ス、其ノ一裏ハ家

司ニ送ル、此ノ下行米ヲ一斗二升但シハ八合ル升家司自リ之ヲ出ス、

其ノ内二升は巫女

ノ左檢校得分、其ノ余ハ大仲間之ヲ配分ス、

これらの内容について検証していきたい。

(1) 巫女(ヤヲトメ)について

まず注目されるのは、惟朝が「巫女」の表記について「ヤヲトメ」と振り仮名をうっていることである。神社で神樂を奏する女性を「八乙女」と表記し「ヤヲトメ」と呼称する事例は多く存在するが、「巫女」と表記し「ヤヲトメ」と呼称する例は類を見ない。ここでは深く触れられないが、惟朝が「巫女」を敢えて「ヤヲトメ」と呼んだ背景には、当時社会、特に神職者における「巫覡」観にあると考えられる。近世において大神社における神職者たちにとって、下層に生きる民間宗教者である「巫覡」は朝廷祭祀に関わる「御巫」と同じ「巫」を表記されるが全く違ったものであり、「巫覡」の存在故に自分たちの地位も低く見られる、といった観念を有していた。⁽²¹⁾ また、大神社以外においては「ミコ」と称される梓神子や市子などの下級の巫女たちが多く存在しており、惟朝はこうした時代の動向を受け「巫女」を「ミコ」とは呼び難かったのではないか。確証は勿論ないが、惟朝は『諸次第』やその他の旧記にも「巫女」と表記されており、「巫女」そのものの表記は一部で明らかにしたように、住吉社の歴史上極めて重要な意味を持つものであり当然変え難く、神社に

奉仕している女性の呼称のひとつであり寿福的呼称である「八乙女」より「ヤマトメ」を用いたのではないかと考えられる。⁽²²⁾

(2) 神楽所組織の在り様

次に巫女を含む神楽所組織について見てみたい。ここでは「巫女神方総テ大仲間ト云フ」と書かれており、神楽所が巫女と神方とでひとつの「座」のような「仲間」が組織されていたのではないか、すなわち、大仲間には住吉社において一定独立した職役組織として機能し、神楽奉納料の管理なども行っていた可能性があると考えられる。神方とは『松葉大記』「神方」によれば「所謂神人方也、此神方恒ニ神楽所ニ在テ巫女方ト与ニ神楽ヲ奏ス、諸祭神供ノ経栄調備神厨ノ神人之ヲ弁ス、神主出仕車輿ノ御前、炬神事ノ撤供神幸ノ供奉勤ムル所ノ役儀甚タ多シ」とある。すなわち巫女と共に神楽を奏する他に、諸祭神の供物を調達分別、神主の車輿を引導、神事の松明の準備や後片付けなどの雑事を多く受け持っていた下級の神職集団であり、巫女たちとはその職役において協力関係にあった。しかしながら、後述するように巫女の出自から考えると属性を異としていたと思われる。

住吉社の中近世における史料が極めて乏しい中、「大仲間」がどのような組織であったかは十分検証することはできないが、中世における巫女集団については既に述べたように、祇園社には左右座の神子が居て大座を組織し「祇園社座」と呼ばれていたこと、また、社座の神子とは違う男女混合の「片羽屋神子」が存在し座的集団を形成していたことは四章で述べたとおりである。また、松村和歌子は春日大社においても、「春日大社若宮之記」（東大寺蔵『反故堆』所収）に近世の初期には巫女と神人によって神楽が奏上され、御師として参詣者を案内する神人とは協力

関係にあったことが記されていると述べている。⁽²³⁾

これらはもちろん、時代、社の規模、組織・歴史背景ともに相違があり、一概には比定されるものではないが、少なくとも、中近世における巫女集団の形成、運営においては神人などの下級神職と協力関係にあることは共通しており、住吉社においても「座」的集団が「大仲間」⁽²⁴⁾として引き継がれた可能性は強い。しかしながら、「大仲間」が近世の職役集団としての「仲間」として機能していたかについては今後の検証が必要であろう。

(3) 巫女組織について

惟朝は巫女組織そのものについて、十一月廿三日条に「神官や帰属客方等の社家の婦女が巫女となり、一小路、大小路を筆頭に松本・機板・坂ノ井・三位・北村・浜口・香頭・辰己の十家で組織されている。各々の家には恵比寿像を有し、代々子孫に譲り渡され篤く崇められ、それ故にこの十家を「巫女十人の戎頭」と呼ぶ」と記している。では、これら十家がどのような家筋なのか、「氏族部」の「諸氏」に坂井氏と松本氏が載っている。坂井氏とは津守氏の嫡子で大きな所領の管理を勤めた大領氏で出自とし、松本氏は津守一族以外の氏族で主に警護を担当した惟朝と同様の客方であるという。『松葉大記』にはこれら二家以外の氏名、家名は見当たらず、巫女の筆頭である一小路、大小路をはじめ坂井、松本以外についてはほとんどわからない。しかしながら、先に述べた二家が惟朝の記したように「神官、客方等の社家」であることから、他の巫女家も多くの氏族で構成されていた住吉社社家の一族であったことは間違いないであろう。

次にこの十家がどの位の人数によって組織されていたのかを見ていき

たい。『松葉大記』には具体的な人数は巫女十家しかないが、各家には少なくとも「頭」を頂点とし末の巫女まで数人を擁していたと考えられ、また、多くの役割とその機能からみて二・三十人は下らなかったといえる。享保元年（一七一六）刊行の『住吉名所鑑』『社家社僧附』には「神楽所太夫七十余人」とある。この人数は神楽所の人数で神方を含めた数であるが、巫女はこの半数以上を占めていたと見てもよいのではないだろうか。⁽²⁵⁾

尚、巫女十家と恵比寿神との関係については、広田御狩神事とともに今後の課題として後稿に譲るとしたい。

（４）巫女の役儀内容

巫女の具体的な役儀を整理すると次のとおりとなる。

①御幣作製のための紙の調達

・正月七日、巫女十人の恵比寿頭が御幣作製のための半紙一束二帖（十二枚作りの半紙）を正禰宜に渡し、毎月朔日に神方の一藁が取りに行き、御幣に仕上げる。

つまり、御幣用の半紙一束二帖とは十二枚作りの半紙を一個としたものが十二個ということであり、相当な量といえる。紙が貴重品であった時代にこのような量の紙を調達できる巫女組織は、この役儀ひとつをとっても相当の経済力を有していたと考えられる。

②膳・酒の設え

・三月、巫女一小路と大小路より「塩踏の膳」が時を定めず、大仲間全員に一膳ずつ振舞われる。

・六月、巫女左右検校左右勾当とともに酒肴を大仲間に出す。

・十一月、恵比寿祭では、御厨において豪華な神膳を大仲間の数を調

う。

・ 毎月朔日、浜口家より酒一升を神楽所の宝前に備える。

十一月の恵比寿祭以外の三月、六月の膳は不定期に出されており、何を目的とした膳かははっきりせず、惟朝は「塩踏の膳」の名義もわからないという。しかしながら、これらの膳・酒肴は巫女集団が大仲間に対し、時を計らって労いの膳を調えていたのではないかと想像され、巫女組織の神楽所での優位性を示す行為とも採れる。

③鳥目（金銭）

・ 毎月晦日、大仲間一人毎、戒頭に銀一錢を渡し、巫女十人でこれを分ける。昔はこれで正月の餅についてその後その餅を配っていたが、今は錢を配っている。それでこれを鏡代という。

・ 六月十六日、一小路、大小路、開口の巫女より鳥目一貫文を大仲間に出す。

・ 八月朔日、初めて神楽所に入る巫女は白銀廿錢目を出す。この銀は花摘祭の神供料となり「花の頭の銀」と謂われている。

神楽所の運営がどのようになされていたか、その全体像が明らかでないため巫女から供出された金高の評価はできないが、巫女が大きく関わる神事においてはそれ相当の負担をしていると思われる。六月十六日は「荒和の祓」神事日であり、巫女が神輿に供養する役割を担い開口社まで同行している。また、「花摘」は「神事部」の項で述べたように、巫女が活躍する「女性らしい」神事であり、巫女たちにとっても大切な神事として受け止められていたのではないだろうか。これらに対し、住吉社の最大神事のひとつであり女性が多く奉仕する「御田植」には何ら関わりが見えない。「神事部」において元禄期の「御田植」には巫女の奉仕がなくなっている旨を指摘したが、やはり巫女は「御田植」には参列奉仕は

もちろん、金銭的な関係も持っていないことがわかる。

④ 供米

・ 十一月廿三日、巫女恵比寿頭十人は供米として一人白米二升を出す。
その子、孫は一升出す。

・ 凡その供米の調達は巫女十家の役である。

・ 十二月八日御経供奉において供米二裏を御経所に、その一裏は家司へ。

「凡そ供米の調達は巫女十家の役」というのは恵比須祭についてなのか、あるいは神事全体を指すのか、文脈から考えると恵比寿祭がふさわしいように思えるが、次に惟朝は「余不能出之」と述べている。すなわち、「私にはとてもこのように米を出す能力はない」というのだから、相当量の米を意味していると考えてよいだろう。社ならず御経所にも供米を調達しており、これらから考えると住吉社の供米の多くは巫女十家が担っていたと理解できる。

住吉社には二千六十石の社領を安堵されていることは前述したが、そのうち五百〇十石は津守家の持分であり、⁽²⁶⁾残りの石高のみで何百人もの社人の生活、二十年毎の遷宮および多くの神事執行に必要な御幣、膳、酒、米などを賄うことは不可能であったであろう。これらの多くを補完していたのが神楽所、巫女組織であったといえる。こうした巫女の経済力を支えていたのは何か、『松葉大記』には何も記述はないが、他神社の例や前述した近世における住吉大社の地誌などからみる神楽の様子から、やはり一般参詣者、および堺、大坂の商人からの御神楽料の収入が相当あったものと考えられる。⁽²⁷⁾

四 神職組織と巫女の位置

これまで、住吉社巫女は神事において重要な役割を果たしていたこと、神樂所において神方と共に「大仲間」を組織し経済的に大きな力を有していることなどを述べてきたが、では神職組織全体において巫女はどのような「位置」にあつたのであろうか。

『松葉大記』『職役部』には三十種の職役についてその役割、機能が記されているが、巫女は二十番目に位置し、伶人の次に記されている。職役の記述順位は正神主から始まり、権神主、家子（津守家の子孫を言う）、政所目代、（中略）、神方、伶人、巫女と続いている。惟朝は「伶人」の項の後書に「淨写ノ時、伶人ヲ勘所司ノ上ニ置ク可」と書いており、一旦伶人を巫女の前に位置したがやはりそうではなくそれよりも四位上にあるべきと認識している。住吉社の舞樂は『諸次第』の記述より鎌倉期においては盛大に奏されていたことが窺えるが、『松葉大記』の記録にはその多くが退転し、「今其ノ家裔偶々二人住吉ヲ離レテ他所ニ住ス」状態になっていることが認識される。巫女は神樂を奏する他、多くの役割を持ちながら、同じような樂奏を担う伶人が零落した状態にも関わらず、惟朝は巫女を伶人より下位に認識している。これは『松葉大記』『舞樂部』に記されているように住吉社の舞樂が極めて優れた歴史を有していたことを考慮しての結果であろう。

堺市博物館学芸員吉田豊氏は「中世の住吉社―氏族と職役―」⁽²⁸⁾において、住吉社の複雑で多岐にわたる中近世の氏族と職役組織について論じている。その中で巫女とともに神樂所大仲間を組織していた神方神人は神官の中では最下位に位置するとしている。すなわち、神事執行以外の諸雜役を担う神官外の職役を除けば神職としては最下位に位置するわけ

である。ここでは巫女の位置は明らかにされていないが、惟朝の記録からも属性は異としても職階では神方と同位置にあったといえる。

以上より、近世住吉社における巫女の位置は多くの役割を持ちながら決して高いものではなかったことが窺えるが、それは近世社会で神楽を奏する女性として妥当な位置づけであったと考える。

しかしながら、ここに住吉巫女の「力」を示す文書がある。堺にある住吉社の末社であり神事等にも縁の深い開口神社の文書である。⁽²⁹⁾

宝暦二年八月 奥村長右衛門返答書

乍恐編答以書を奏申上候

戸田代長右衛門と申者二而御座候

一、此度、被為仰付候趣、奏畏候、此之訳之義者、三年以前四月二、

戸川并私江対シ住吉みこ

市路守。大小路守、右兩人より新規二一札致、為うん上、壺ヶ年二錢六百三拾弍文、銀三匁、急度相渡シ候様ニ、申来リ候二付、古来書物等吟味仕候処、左様之義、是迄以曾而無御座候、二付、一札不仕候処、又々申来リ候二付、様子御尋被為仰候二付、乍恐、

奏申上候御事

(後略)

これは開口神社神楽所の戸川長右衛門が御寺内様(寺社奉行か?)に對して出した返答書状である。「住吉巫女の市路(一小路)と大小路の兩人より、新たに運上金を出せという申し出があつたが、今迄そんなことはなかったので受け付けなかった。ところが、再度申し付けてきたので(奉行様に)申上げる次第です。」という内容である。どのような書状に對する返答書であり、この顛末がどのようなになったかは不明だが、この文書より明らかなことは、住吉巫女組織筆頭の一小路と大小路の兩人が

高い官位を表す「守」呼称され、末社の開口神社巫女（神楽所）に対し
運上金を要求できる立場だったことである。確かに、開口神社は住吉社
の末社であるのでこうした要求を講じることはあり得るであろうが、巫
女自身が運上金請求を行使できる立場ということは、住吉社内での地位
は低いとはいえず、神楽所内外において相当な「力」を有していた証とい
える。

おわりに

本章は、住吉社に残された貴重な近世史料である『住吉松葉大記』を
テキストとし、住吉社における近世巫女の実相を明らかにしようとした
ものである。

吉田豊氏によれば、住吉社に関する資料として残されているのは、古
代史では『住吉大社神代記』、鎌倉期の『諸次第』、近世では『松葉大記』
の他、数種の年中行事記と地誌・案内記、若干の古文書が伝存している
のみだという。⁽³⁰⁾ 他の大社、例えば春日大社や八坂神社、鹿島神宮など多
くの神社には中世の社領に関する文書や近世の幕府とのやり取り、政所
の出納に関する文書が数多く残されている。⁽³¹⁾ 住吉社の末社である開口神
社においても、多くの文書が『開口神社史料』として公刊されている。
こうした文書がほとんど存在しない住吉社史料状況、および「はじめ」
に述べた近世神社巫女研究の現況から、住吉巫女研究はやはり困難を伴
い、推論の域を出ない考察が多くなってしまったことは否めない。これ
はもちろん私自身の力量不足によるものが大きく、今後の課題として受
け止めたい。

しかしながらこうした現状の中でも、近世における住吉社の巫女は、

神事において神楽を奏するだけではなく神事執行にもその役割を果たしていること、巫女組織が恵比寿像を持った十家で成り、神楽所において「大仲間」を組織していること、御幣の紙の調達や供膳、供米などの調べなど多くの重要な役割を持ち、これらから経済的にも力を持っていたこと等が明らかになった。また、他の大神社では神楽所組織の運営は男性の神官、神楽男が主権を持っていたと思われるのに対し、住吉巫女は組織運営者として存在していた可能性が極めて高いと言える。

男性優位の近世社会において、住吉社になぜこのような強固で独立性の高い巫女組織が存在し得たのか。第一に、一部第二章「神社巫女の誕生」で明らかにしたように、また『住吉大社史』や『松葉大記』の記述からも朝廷と深い関係が窺われ、宮廷祭祀を模倣・再現する必要性が高く、これらを担える巫女の実在は重要であったことが挙げられる。かつ、巫女が奉仕する祭祀は退転したとは言え、住吉社には近世まで継続させる力（経済力・政治力など）を持ち続けたことが大きいであろう。そして、やや上層の神官である客方帰属の女性達によって組織されていたこと、加えて神楽奉納による収入が莫大であったことなどが強固で独立した巫女組織を存続させたと考えられる。

いずれにせよ、こうした近世住吉巫女の姿は、今までの巫女研究において極めて新鮮な存在といえる。今後は他の神社巫女の様相を事例研究として取り組み、住吉巫女の神社巫女としての特異性とその歴史的要因、普遍性を追及すると共に、近世社会・人々にとって神社巫女とはどのような存在であったのか、などを明らかにできればと考える。

【注】

(1) 「住吉大社」と明記、呼称されるのは、昭和二十七年（一九五二）に神

社本庁より包括法人として認定された以降であるが、現在は公称として用いられている。したがって、現在の住吉社を表す場合は住吉大社と表記するものとする。

(2) 昭和五四年(一九七九)に国の重要無形民俗文化財に指定されている。

(3) 現在大阪新町芸妓の奉仕は無くなっている。住吉大社権禰宜小出英詞「新町と御田植神事」(『大阪春秋』新風書房 二〇一〇年)によれば、新町の芸者が存在しなくなり平成元年(一九八八)より財団法人上方文化芸能協会が担当するようになったとのことである。

(4) 井上智勝は氏の著書『近世の神社と朝廷権威』(吉川弘文館、二〇〇七年)の序論において、敗戦以前には、天皇に関する研究視野は著しく制限されていたこと、また、戦後は、国家神道・皇国史観と直結していた神社は歴史学において天皇・朝廷研究同様、研究対象にはなり難かった旨を述べている。

(5) 奥本武裕は「近世前期寺院復興運動と「女性」」(総合女性史研究会編『女性と宗教』吉川弘文館、一九九八年)において「近世仏教史研究は、いまだ「女性」の問題を正面から議論しうる水準を共有していない。」と指摘している。このことは、女性と宗教に関する研究が近世分野では全般に充分に成されていないことを意味するであろう。現に『女性と宗教』に所収されている15論文、近世に関するものは浅野美和子の「民衆宗教の女人救済論」のみである。

(6) 本居宣長は摂津国菟原郡住吉村(現在の神戸市東灘区住吉)を創始地としているが、田中卓は『住吉大社神代記』の記述を根拠として現在の地が創始としている。田中卓『住吉大社神代記』(図書刊行会、一九八五年)、住吉大社編『住吉大社』(学生社、二〇〇二年改訂版)などを参照。

(7) 加地宏江「住吉大社の歴史」(大阪市立美術館編・発行『住吉さん』二〇一〇年)十四頁。

(8) 『住吉大社史』下巻第十一章「社殿と造営」(田中卓監修 住吉大社奉賛会、一九八三年)。

(9) 前掲注(8)『住吉大社史』第十二章「朝野の崇敬」第一節「上代の社格と奉幣」参照。

(10) 前掲注(8)『住吉大社史』第十五章「建武中興と住吉大社」第十七章「住吉大社の神領と経済」。

(11) 渡邊忠司『大坂十二月物語』(リサイクル社、二〇〇一年)、『大坂見聞録』

- (東方出版、二〇〇一年) 参照。
- (12) 住吉大社編『住吉大社』(学生社、二〇〇二年)「10 俳諧と住吉」参照。
- (13) 呉秀三訳注『シーボルト江戸参府紀行』(雄松堂書店、一九七〇年)五七一頁。
- (14) 『住吉さん』(大阪市立美術館編・発行、住吉大社協力、二〇一〇年)六一頁。
- (15) 前掲注(14)『住吉さん』六十二頁。
- (16) 小出英詞「住吉社人梅園惟朝の人物について」(『神道史研究』第五十四巻 神道史学会 二〇〇五年)。
- (17) 加地宏江「あとがき」(大阪市史編纂所編『住吉松葉大記(下)』大阪市史料調査会、二〇〇四年)。
- (18) 松田毅一・川崎桃太訳『フロイス日本史3』(中央公論社、一九七八年)一五六頁。
- (19) 脇田晴子は「神輿渡御と「神子」」(『中世京都と祇園』中央公論社、一九九九年)において中世の「祇園御霊会」には神子が神輿に付き添っていたが、それは神が乗る神輿には「託宣するものが付き添わないかぎり、真意を窺い知れないからである。」と述べている。住吉巫女も同様の役割を担っていたと思われる。
- (20) 現在でも住吉大社では祈念祭・新嘗祭には「埴使い」があり、大和の畝傍山に天平盆の材料の土を採りに行く祭事が催行されている。住吉大社編『住吉大社』(学生社、二〇〇二年) 参照。
- (21) 小平美香は『女性神職の近代』(ぺりかん社、二〇〇九年)の中で「近世の神社神職による「神職論」と題し、近世における神職者たちの巫覡観や巫女観について社会および思想背景から論じている。
- (22) 宮廷における八神殿に代表されるように、八という数字は日本では古代より聖数、寿福数とされ、春日社の神楽巫女の定数は八人の八乙女(ヤオトメ)とされていた(芸能史研究会『日本の古典芸能』平凡社、一九六九年)一七三頁。また、「巫女」が一部二章で論じた「神社巫女の誕生」としてその存在が歴史的事実であるならば、住吉社においては「巫女」の表記を「八乙女」はもちろん、「神子」や「御子」とも認められなかったとも考えられる。
- (23) 松村和歌子「神楽に神の声を聞く―春日大社巫女神楽の原像―」(『歴博』一四六号、歴史民俗博物館振興会、二〇〇八年)。

(24) 『松葉大記』「寺院部十七」には室町時代の神宮寺一切経会式次第が記されている。その中には「巫女十六人左右本座八人、新座八人」とあり、中世住吉社においても八人を一単位とする巫女の座があつたことが確認できるが、神方と集団を一にしていたかは不明である。

(25) 吉田豊「中世の住吉社―氏族と職役―」（真弓常忠編『住吉大社事典』図書刊行会、二〇〇九年）によれば、近世における住吉社社人の総人数は二百人を超えていたとのことである。

(26) 前掲注（8）『住吉大社史』下巻第十七章「住吉大社の神領と経済」に「他の寺社を比較してみると凡そ二千石程度の社領であれば少なくとも五百石から千石迄の配分を得ていたと推測できる。」とあり、社領からの収入の半分近くは津守家に入っていたと考えられ、また、そこから末社に配分されていたようだ。

(27) 前掲注（8）には（26）に続いて「禰宜八十人は地子等とは無縁で算錢（賽錢）と神樂料が収入源であつたといわれ、」とあり、住吉社家の経済生活が、大坂の活発な商業活動を背景とする崇敬者や参拝者の報賽によって支えられていた旨が記されている。

(28) 前掲注（25）吉田論文。

(29) 開口神社社務所編『開口神社史料』開口神社発行、一九七五年。

(30) 前掲（25）吉田論文「はじめに」参照。

(31) 八坂神社には多くの祇園社関係史料が残され翻刻刊行されていることは三章で述べたとおりである。その他『春日大社文書』（永島福太郎編集・校訂、吉川弘文館、一九八一〜八六年）、『石清水八幡宮史料叢書』（石清水八幡宮社務所編纂）、『鹿島神宮文書』（鹿島神宮社務所編纂、一九七七年）、『大神神社史料』（大神神社史料編集委員会編、一九六七〜九一年）等がある。

(32) 祇園社の近世における巫女の様相は終章でのべているように、男性神樂役人が中心であり女巫女が存在はほとんど見られない。春日社の巫女は若宮拝殿に属し若宮神主、興福寺の配下にあつたが、拝殿の神樂錢の配分等のマネージメントは神樂男が担っていた。（松村和歌子「春日社社伝神樂の実像」（『奈良学研究』三号、二〇〇〇年）参照。

第七章 都市に生きる近世天王寺梓神子

はじめに

今章では、近世社会の民間ミコの一事例として、大都市大坂に隣接した地域である天王寺村「神子町」で活動した梓神子について考察する。

柳田国男が「巫女考」の中で、「ミコ」は神社で神楽などを奏する「神社ミコ」と、巷の村や町で人々の求めに応じて死霊や生霊を呼び出す「口寄ミコ」に大別されると述べていることは既に述べ、周知されたことであるが、「口寄ミコ」については、「大抵、何村の住民であるかよく分かつ、少なくとも五里八里の遠方から来る旅行者である」としつつ、一方、一定の地に集まって居る例として、京の北野等持院、江戸の亀井戸、大阪では天王寺村の梓神子を挙げている。⁽¹⁾ミコの様相についてはその後の研究により、柳田の分類を基軸としながら多様な存在形態があることが明らかにされているが、近世における民間神子として梓神子に代表される口寄ミコは、柳田の記述にあるように地方と都市部とではその活動形態に相違があつたと考えられる。

近世民間神子に関しての研究は神田より子の東北⁽²⁾、西田かほるの甲斐国、中野洋平の信濃地方などが挙げられるが、これらの研究成果より東北の神子は修験とペアを組みつつ同等の位置にあり自らが旦那場を持っていること、甲斐国梓神子に関しては詳細は不明だがなんらかの形で旦那場を廻り、また、信州地方の梓神子は習合家の配下にある神事舞太夫に組織され旦那場を廻る存在であつたと認識される。さらに地域により様相も一様でないことも明らかになってきていきる。

一方、近世都市部での梓神子研究は管見の限り、岡佳子が京北山散所の残照として存在する神子町に言及しているものが挙げられるが、全体として進展している状況にあるとは言い難い。柳田が言及している大坂天王寺村の梓神子（以下、天王寺神子とする）については、大阪の郷土史家である牧村史陽編『大阪ことば事典』⁽⁶⁾「巫女町」の条に多くの字数を割いて記されている。その内容は、「巫女町」とは巫女たちが集団で口寄せ業を行っていた故の俗名であり、大正初期まで秘かに営業が行われていたことや、近世や明治期の随筆、近松浄瑠璃に描かれた口寄せの様子⁽⁵⁾の引用により天王寺神子について説明されたものである。これらの内容はあくまでも事典として、天王寺神子に関する資料や様相を断片的に記述したものであり、当然ではあるが「巫女町」をはじめとし天王寺神子の諸相について追究されたものではない。

天王寺神子および「巫女町」に関しては、『大阪ことば事典』に記された随筆や文芸作品以外にも、近世大阪において刊行された随筆や地誌、案内書に散見され、彼女たちは大阪周辺においてよく知られた存在であったことが窺える。その内容は「巫女町」の誕生や、天王寺神子の夫と四天王寺との関係をも示唆されるものであり、天王寺神子研究の重要な史料と位置付けられる。

本章の目的は、こうした近世大阪の出版物および四天王寺に関する史料⁽⁷⁾より、天王寺神子の諸相に関して考察するものであるが、主に次の三点について検証していきたい。

一点目は天王寺神子が活動の拠点とした「神子町」についてである。神子町は随筆の内容から近世になって創られたと考えられるが、その成立時期はもちろんその背景に関しても不明な点が多く、近世都市での梓神子を考察する上で、神子町の創設について追究することは重要である。

と考える。

二点目は神子の夫であり「林ノ者」と称され、四天王寺の下級役人として聖霊会などに獅子・菩薩等の役として奉仕した者たちについてである。かれらは梓神子の夫として、四天王寺および周辺町とどのような関係にあったのかを明らかにし、社会的にどのような位置にあったかを探る。

三点目は近松浄瑠璃本より、近世における梓神子の口寄せの具体的な様相と宗教性、および都市部における梓神子の特徴を明らかにすることである。近世における梓神子の口寄せの様相を示す史料は管見の限り寡少であるが、近松浄瑠璃本は天王寺神子の描写は極めて当時の様相を伝えていると考えられる。

一 天王寺村神子町について

(1) 天王寺村と四天王寺について

最初に、天王寺神子および神子町についてより理解を深める意味から、神子町が存在した近世天王寺村（現大阪市天王寺区等）および四天王寺について概略しておきたい。

天王寺村は四天王寺の門前町として栄えた村であり、中世においては住吉社、熊野詣、高野山への参詣街道としても賑わい、特に西門あたりは西方浄土信仰の影響もあり、時には大規模な市が開かれるなどその盛況はよく知られるところであつた。⁽⁸⁾

近世の天王寺村は摂津国東成郡に属し幕領として大坂代官所の支配下にあり、村高七二〇九石余の広い村で、そのうち一一七七石が四天王寺の寺領であつた。村の大半は農地であつたが、四天王寺が支配する門前町としての「町」も存在し、近世中半以降には大坂三郷の町続在領とし

て町場化が進行し、四天王寺門前周辺は大阪三郷と一体化した様相を呈していた。そのため天王寺村は代官所と大坂町奉行所の二重の支配を受けるという複雑な行政状況にあったといえる。⁽⁹⁾ また、非人の集住するいわゆる四ヶ所垣外の内、最大規模である悲田院垣外が四天王寺の南東に存在し、非人たちは代官所と奉行所、および四天王寺の支配下にあった。⁽¹⁰⁾ 四天王寺は六世紀末に聖徳太子の発願により建立されたとする古い歴史を持つ大阪を代表する大寺院であり、八宗兼学を旨とし特別の宗派に囚われない教条は時代を問わず老若男女、貴賤を問わずの多くの人々を参詣へと導いた。また病者や乞食のため、悲田院など救済施設を設けるなど弱者に対する措置も実践し、こうした評判は説経の舞台にもなっている。⁽¹¹⁾

慶長二十年（一六一五）のいわゆる夏の陣によって伽藍の多くを焼失するが、元和九年（一六二三）、徳川秀忠によって再興される。

近世の四天王寺は元和元年（一六一五）には天海坊によって妻帯僧や他宗尼の追放など大改革がなされ、天海坊が創建した江戸天台宗東叡山寛永寺の末寺となる。⁽¹²⁾ 四天王寺役人の組織も大幅な改革が行われたが、上層は寺領を収める秋野房と衆徒と称される僧集団によって組織され、下部組織は公人と称される役人や更にその下に神子の夫や水守など多くの役人によって構成されていた。

また、四天王寺は現在も多くの祭事や法会が営まれているが、中近世における大法会は舞楽法要と称される荘厳な舞楽の演奏を伴うものであった。これら舞楽や楽奏は泰河勝を祖とする由緒をもつ楽人（伶人）集団と神子の夫などの下級役人が担い、また、祭事の裏方として公人組織や寺領の百姓等が支えていた。⁽¹³⁾

(2) 神子町の様相

近世の神子町の様相を知る手がかりが『あすならふ拾遺』に記されている。『あすならふ拾遺』とは、収録されている『近世大坂風聞集』の「解題」によれば、作者やその詳細については不明であるが、写本の「引用書目解題」には「随筆体にして、見聞にまかせて遊興・芝居・俳人・絵画・商売等の事を記す」と紹介されており、近世大坂の世相・風俗資料として貴重な風聞を収録しているとのことである。「あすならふ拾遺」に記された神子町に関する条が次である。

○天王寺みこ町名目

南側西より、橘屋小女郎・ゐんきよ藤・黒うるし本家・せんたんの木。北かは西より、黒格子まむ・黒格子よめ・藪内かめ・升屋女郎・ふちや小女郎、天王寺一舍利配下のよし。夫とは天王寺役人なりとそ。因云、浪花古図に名高き七不思議せんたんといへるものあり。則、梅檀木の名今船場に残れり。余朋祥雲、この旧跡を天王寺辺古老にもとめたと証拠なきよし。近頃ふと古図面に引合を猶其辺考合ける老人につきておしきはめたる二、今合法か辻東南、一心寺境内藪の下手にきはめたり。是迄千日のあたり、又は坂町うらてとも云ハ、さたかならず。しかるに神巫町せんたんの木といへるあり。右神子の旧伝は此梅たんの木の下の家居したるより、此字なを呼へりとそ。さては七不思議の名木は天王寺境内領に相違なし。むかしは此巫児もところどころにありたるを、御当代になりて一つ処に住居するなり。故に神巫町となれり。藪のうちなとも其住居出してしらる。

(傍線は筆者による)

この条は「天王寺みこ町名目」とあるように、天王寺神子町の具体的な様相と共に各々の神子名の由来、および神子町の由来に関して作者の

知るところや推測を記したものである。これらの記述より神子町は路地を挟んで南側に西より橘小女郎、いんきよ（隠居）藤、黒うるし本家、せんたん（梅檀）の木の四軒、北側には黒格子まむ（万）、黒格子よめ、藪内かめ、升屋女郎、ふちや（藤屋）小女郎の五軒の神子たちの家々が立ち並んでいたと考えられる。家々の前には看板、あるいは暖簾が掲げられそれぞれの神子の家がわかるようになっていたのであろう。「黒格子」と名乗った神子家が二軒あり、後に述べる近松作品に登場する「黒格子神子辻」は実在した人物をモデルにしたことは疑いないだろう。

作者はまた、神子たちは四天王寺の一舍利（最高僧）の配下にあり、夫は四天王寺の役人であると述べ、その上で、神子の名について、「せんたんの木」や「藪の内」は、以前神子が住んでいた場所から由来するものではないか、と推測している。そして、以前は別々に住んでいたが当代、すなわち徳川幕府時代に神子たちが一箇所集まり（あるいは集められ）神子町となった、と記している。この内容から神子たちは四天王寺と深い関係があり、かつ、神子町は中世から存続したのではなく、近世になって何らかの理由をもって神子たちが集住し名づけられた町であることが示唆される。

『あすならふ拾遺』は「解題」にもあったように、随筆体であり当時の世相や風聞を記したものであり、ここでの記述が史実であると判断することはできないが、当時の人々の評価や認識などを表した内容であることは間違いなく、天王寺神子の様相を知る史料と位置付けてよいであろう。

（3）神子町の創設

この節では前述の「天王寺みこ町名目」の内容を受け、神子町の創設

に関して検証していきたい。

神子町の創設時期について、まず、近世初期の十七世紀後半に相次いで刊行された大阪近郊の地図から見てみたい。

近世前期からの古地図を集めた「近世大坂地図集成」⁽¹⁵⁾、および他に披見できた十七世紀後半から十八世紀前半までの古地図における神子町記載の有無について記したのが次の表である。

神子町の有無（○…有、×…無）	
①大坂三郷絵図…明暦元年（一六五五）	×
②新坂大坂之図…明暦三年（一六五七）	×
③新撰増補大坂大地図…貞享四年（一六八七）	○
④辰歳増補大坂図…元禄元年（一六八八）	×
⑤新撰増補大坂大絵図…元禄四年（一六九一）	（貞享版とほぼ同じ）
⑥摂津大坂図鑑綱目大成…享保末（一七三〇頃）	○

この表から窺えることは、表の③貞享四年（一六八七）の新撰増補大坂大地図が「みこ町」の初出（初見）であり、【図1】のように「みこまち」と読み取ることができる。これより三十年前に刊行された、明暦三年（一六五七）の②「新坂大坂之図」には神子町の記載がない。また、次年の元禄元年に刊行された④「辰歳増補大坂図」にも神子町の記載は見られない。地図上の町名の記載の有無は地図の精度や目的によって大きく異なり、②の明暦三年の「新坂大坂之図」に神子町が無かったからといって、当時、神子町が存在しなかったことの実証とは当然ならない。したがって、これらの古地図の神子町記載状況から明確に読み取れることは、貞享四年には確実に神子町は存在したが、それ以前については明らかではないということである。

では次に、近世大坂で刊行された案内書より検証していきたい。延宝七年（一六七九）に刊行された大坂最初の案内書である『懷中難波雀』⁽¹⁶⁾の「いろは」順の「み」の項には次のような記録がある。

【史料1】

諸商人・諸職人賣物所付

⑥

宮屋 安土 町より御堂

みすや 天満堀川

神子 天王寺あふき村

一方、延享四年（一七四八）に発刊された情報・案内誌『改正増補難波丸綱目』⁽¹⁷⁾には「諸商人・諸職人売物所付」と同様の内容の「諸職人・商人所附」が、延享四年と安永六年（一七七七）の両年にわたって次のように記されている。

【史料2】

諸職人・商人所附

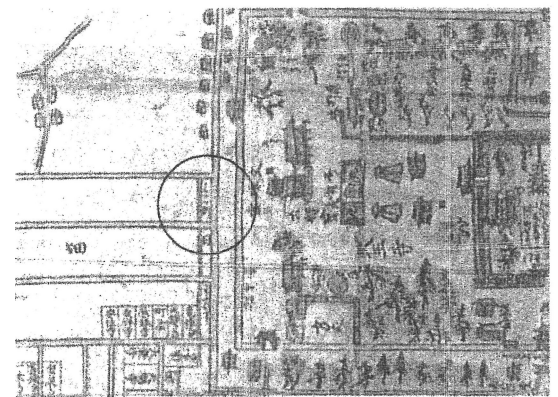


図1 新撰増補大坂大地図（部分）

延享四年

安永六年

⑦

梓神子

天王寺神子町

天王寺神子町

これらの案内書は表のとおり当時の職人や商人がどのような町・町筋に住んでいるのかを「いろは」順に詳しく載せており、神子も諸職人の梓に名を連ねている。したがって、神子を含む諸職人が年代によってその「職場」がどのように変化したかを知ることができる。

【史料1】の延宝七年（一六七九）では神子の「売り物所」は「天王寺あふき村」とあるが、【史料2】での神子の「商人所」は両年とも「天王寺神子町」となっている。これらの記録から推測されるのは、神子たちは延宝七年（一六七九）には四天王寺周辺で活動していたが、その地域は神子町ではなく「あうき村」であることと、少なくとも延享四年（一七四七）には天王寺周辺に神子町が存在していたということである。

では、神子たちが神子町以前に活動していたと推測される「天王寺あふき村」、および神子町とはどのような地域であったのか。神子町創設の時期や背景を探る上で重要と思われ、先述の地図上の神子町からも明らかにしたい。

大坂三郷とその周辺の町名や橋、堀川を記した「大坂町鑑」⁽¹⁸⁾宝暦六年（一七五六）版には、「みこ町」が三郷の町と共に記され、場所は「天王寺村之内」となっている。また、「神子町」は異名であり正式の町名でないことも明らかにされている。その他の天王寺村の町名は最後に「追加天王寺村町名寄 御代官所の分」として二十二町、および「寺領之分」

には七つの地域名が記されている。この両方共に「あふき村」と表記された町は存在しないが、天王寺村には「東小儀町」「西小儀町」があり、天保十三年（一八四二）版には「をぎ」とふりがながうたれている。「あうき」とは「オウギ」と音節し、極めて「をぎ」に近く「あふき村」は「小儀村」であつたといえる。弘化二年（一八四五）の「弘化改正大坂細見図」には、西小儀町が四天王寺の北西の大通りに記されている。小儀町は天王寺村においては一番賑やかであつたとされる、西門および勝鬘院の付近であつたことがわかる。⁽¹⁹⁾すなわち神子たちが神子町に移る前は賑やかな小儀町に住んでいた、あるいはその周辺で「営業」していたと考えられる。

十八世紀以降作成の地図には町名記入が少ないにもかかわらず、神子町が記入されているものが散見され、また、『大坂町鑑』には、四天王寺領の「ろくまんだい」や先の小儀町の場所を表すのに、「天王寺神子町ノにし也」と表現されていることより、神子町が大坂人にとって印象深く存在感のある町であつたことを窺うことができる。『大坂町鑑』の初版が宝暦六年（一七五六）とはいえ、「神子町」の存在感の大きさから察するに、『懷中難波雀』が執筆された延宝七年（一六七九）に神子町が存在していたならば、梓神子の営業場所を「あうき村」とするとは考え難い。

以上、古地図および案内書の記述内容より神子町の創設は、少なくとも『懷中難波雀』が刊行された延宝七年（一六七九）以降、「新撰増補大坂大地図」が出された貞享四年（一六八七）以前と推測される。それまで神子たちは「天王寺みこ町名目」に記されているように、四天王寺に近接する場所で集団、あるいは個々で営業していたと考えられる。

（４）神子町創設の背景

では、神子町の創設を十七世紀後半とするならば、なぜこの時期に神子の営業場所を四天王寺の西側、すなわち四天王寺の門前町として多くの人が集まった町場から、北東側のやや寂しいと思われる通りへまとまって移されなければならなかったのか。当時の神子町周辺は先述の【図1】からもわかるように四天王寺寄りには民家があつたが、神子町辺りは民家も少なく畑や荒地が広がっている地であり、口寄せ業とはいえ商売をする場所にふさわしいとは思えない。⁽²⁰⁾そのような地にあえて神子たちを集約したのはなぜだろうか。神子が口寄せや祈祷を生業とする民間宗教者であつたことを考えるならば、当時の社会状況との関係が強いと推測される。

元和五年（一六一九）より幕府は様々な寺院法度を發布し、寺院の統制を強め本末制度の確立に力を注いでいる。寛文五年（一六六五）には「諸社禰宜神主法度」五箇条が触れられ、中小の神社支配の強化に努め、寛文十一年（一六七一）には諸藩に宗旨人別帳の作成を命じ切支丹取締を徹底させた。また、天和三年（一六八三）には土御門家陰陽師支配の御朱印状が出され、天和四年には山伏の統制を命じるなど民間宗教者統制を強化している。これらの政策はもちろん一気に進んだわけではなく、紆余曲折を経ながら全国に周知されるのだが、徳川幕府における宗教政策の根幹はこの時期にほぼ形づくられたと考えてよいだろう。⁽²¹⁾

十七世紀の大坂は、豊臣家との戦いで荒れた市中の再建と、近畿・西国における政治・経済・軍事の中枢都市としての建設、整備、治安維持が重要な課題であつた。こうした中で行われたのが、幕府の宗教政策に呼応して、あるいは大坂町奉行独自の民間宗教者および非定住者への統制である。

塚田孝は大坂における勧進宗教者に関わる町触を一覧にしている。⁽²²⁾その内の十七世紀における内容をみると、慶安二年（一六四九）と万治一年（一六五八）に「山伏仕事」、また、寛文六年（一六六六）には、市中の民間宗教者の居住や宗教活動を規定した「宗教者に関する五箇条」が出されている。塚田はこの「五箇条」について、江戸で出された全国触を受けて出されたものであるが、内容は大坂独自のもので、明暦三年（一六五七）には既に同様の触が大坂町奉行より出されておりその内容を踏まえたもので、その後の触はこの内容に準じたものであった、と述べている。寛文十二年（一六七二）には市中の願人たちの争論を受け、これらの職掌と職分を明確化すべく「願人仕置之事」、「願人仲間連判一札之事」が出されている。⁽²³⁾このように十七世紀の大坂は都市政策の一環として社会秩序維持を重視し、民間宗教者の宗教活動の制限、居住条件の吟味、職分・職掌の明確化などにより管理統制を強めたのである。⁽²⁴⁾幕領である天王寺村ではあるが三郷続きの四天王寺下の町で営業する天王寺神子にもその影響は大いにあったと考えられる。史料による明確な根拠は今のところ見出せないが、民間宗教者の一翼である梓神子を、本来の彼女たちの居住地（後述するが林町）と思われる場所に集約したのは、こうした都市政策・宗教政策の一環によると考えるのは自然であろう。これらの状況から考えるならば、神子町の創設は近世初期における徳川幕府の宗教政策、および西国・近畿地方の重要都市としての都市大坂の歴史と不可分であったといえる。

二 神子の夫と四天王寺

(1) 神子の夫の役割と位置

先の「天王寺みこ町名目」において、神子町以外に注目されるのが四天王寺と神子との関係である。神子は寺僧の一臈である一舎利の配下であり、神子の夫は四天王寺の役人であるという。前述したようにここに記述された内容が神子町の成立を含めて必ずしも史実であるとは限らないが、当時の人々の認識を一定反映していることは間違いない。この記述を手掛かりとし、四天王寺に関する史料から神子とその夫が四天王寺とどのような関係にあるのかを探っていききたい。

『四天王寺史料』に所収されている「摂州四天王寺年中行事」（四天王寺楽人太秦昌名が享保七年（一七二二）に記した年中行事の詳細な式次第）の「聖霊会」に、「次獅子神子ノ夫也、次菩薩シテ人林菩薩装束ヲ着龍頭ヲ持ツ也」とある。「神子ノ夫」が聖霊会において獅子と菩薩の役を奉じているとして、わざわざ「神子」に「ミコ」の振り仮名が附されている。また、同「常楽会聖霊会格別故実」には「荷太鼓鉦鼓林町神子夫ヲット支配即持之着麻上下菩薩獅子勤仕之」と記され、「神子夫」の「夫」には「ヲット」と振り仮名が附されている。常楽会・聖霊会は近世四天王寺を代表する大舞楽法要であり、特に聖霊会は四天王寺を建立したとされる聖徳太子の生誕を祝った法会として、現在も盛大に催行されていることは既に述べたとおりである。これらの舞楽奉納において、「菩薩」と「獅子」および「荷太鼓鉦鼓」を担う者は「神子ノ夫」であることが再度にわたり明記され、また「林町神子夫」より彼らが「林町」住人であることも明らかにされている。「故実」に残されていることから、彼らは近世以前より神子の夫としてこれらの役割を担っていた可能性も示唆されている。

同じく『四天王寺史料』に所収されている『天王寺誌』の「役人記」には、寺僧である一舍利、二舍利を先頭に約三十六の職役が記録されている。番人・大太鼓出入役人に次いで三十四番目、およびそれ以降に記されている役職が次である。

林ノ者十六人

菩薩師子等役人

谷ノ者六人

亀井水守等ノ役

相坂ノ水守一人

この記録より、四天王寺において「林ノ者」と称される者たちが菩薩・獅子等を担う役人であり、ここでの「林ノ者」は「常楽会聖霊会格別故実」にある菩薩・獅子役の「林町神子夫」に相異なることがわかる。また、彼らの下位には水守である「谷ノ者」・「相坂ノ水守」がいるのみであり、四天王寺における「林ノ者」の位置が計り知れるものである。「役人記」の記録より、神子の夫は下級ではあるが、「天王寺みこ町名目」に記されていたとおり、四天王寺役人であり、神子も四天王寺の支配下にあったと考えられる。⁽²⁵⁾ 神子と四天王寺の下級の役人が夫婦であることは、世間においても周知された事実であったのであろう。

では、神子の夫の職掌であった「菩薩・獅子」および「荷太鼓鉦鼓」とはどのような役割なのであろうか。南谷美保は「菩薩と獅子」⁽²⁶⁾とした一文に、〈菩薩〉も〈獅子〉も「伎楽」の名残りをとどめるものであること、また、〈獅子〉に関しては「邪をはらい、福を呼び込む力がある」とされている」と述べている。さらに獅子は聖霊会の道行の先頭を勤め、露払いとして邪をはらったあと、聖霊会法要の場を清める役割を担っていたこと、また、「獅子舞」の原型の一つであるとも述べている。南谷は荷

太鼓鉦鼓については何も述べていないが、〈菩薩〉〈獅子〉と共に道行の先頭で打ち鳴らされる楽器であり、悪霊を払うとされ声聞師が用いていたとされる。これらはすべて呪術的芸能であり、こうした役割を担った神子の夫たちは呪術的芸能者であったと言つて間違いないであろう。

また、四天王寺文書に「神子の夫」とあるのは、神子の夫のみがこれらの役割が担うことができた可能性が含まれると共に、彼らの集団においては神子が優位な立場にあったことも示唆されるものである。

（2）林町と神子町との関係と

神子町が異名、俗名であることは既にのべたが、では神子の夫たちが居住していた林町とどのような関係があるのだろうか。

『皇都午睡』は大坂に生まれた歌舞伎作者である西沢一鳳が、嘉永三年（一八五〇）に当時の世相を著わしたものだ⁽²⁷⁾が、初編中巻「梓巫子」の条には次のように記されている。

天王寺のは屋し町に梓巫子のすめる処にして二季の彼岸等を在所の人のここに来りてなき人の口を寄ると梓の弓に其鬼神をま祢き往事を泣。殊に二季の彼岸に無としほあわれに覚由かし。このはやし町にすめる巫子乃名の昔めきておかしければ書つく。橘屋小女郎、隠居藤、黒格子の元家、梅檀の木の子、藪乃内の亀、升屋女郎、藤屋の小女郎、黒格子の万、黒格子の嫁、此余にも何また何事中に黒格子殊に名高し。

冒頭に「天王寺のは屋し町に梓巫子のすめる処」と書かれている。ここに書かれている「は屋し町」はこの条の表題、前後の関係からみて「神子町」を指していることは間違いなく、神子町は林町の異名か、あるいは林町の一角であったと思われる。この内容および前述の神子町創設の

過程から考えるなら、神子および夫たちは元々林町に住んでおり、神子たちは小儀町など四天王寺の門前近くで口寄せの「営業」を行っていたのであるが、前述のように十六世紀後半に林町に集約され、「神子町」なるものが誕生したと推考される。

では、神子とその夫たちが住んでいた林町とはどのような町であり、「役人記」に敢えて「林ノ者」と記されているのには何か意味があるのだろうか。先述の『大坂町鑑』には「天王寺村之内」として林町が記されているが、披見した大坂古図においてはその所在は確認できない。しかし、享保十七年（一七三二）の『仁風一覽』⁽²⁸⁾、および林町が確認できた四天王寺所蔵文書には「南平野町之内林町」とある。南平野町とは大坂三郷の南側に四天王寺に向かって続く町であり、林町が四天王寺の北側に位置していたことの証となり、「新撰増補大坂大地図」の「みこ町」とも一致するものである。また、『大阪ことば事典』にあるように現在の天王寺警察署の北裏の東西の位置でもある。

さらに、林町の場所と彼らの社会的位置を確認できる文書が『四天王寺古文書』⁽³⁰⁾「四天王寺附役人名前書」である。「公人」「供御人」に続き「小預」および後書として次の記録がある。

（前略）

小預

摂州東生郡南平野町九丁目

甚兵衛

林町

同拾壹丁目

市右衛門

武兵衛

同林町

伊兵衛

弥三兵衛

寅藏

幼少二付代利

忠兵衛

駒藏

幼少二付代利

伊兵衛

佐太郎

幼少二付代利

市右衛門

右者、毎年末、於四天王寺ニ

御朱印高収納物之内を以、役料相渡候事

御料所天王寺村庄屋

松本藤左衛門

井川与三左衛門

右者、兩人共従往古由緒有之数代相続仕罷在候事

前書名前之分者、御料所ニ住宅仕

四天王寺附役儀等勤務相続罷在候、以上

文政三庚辰年 四天王寺役人

六月

大西真喜多 印

古澤 内藏 印

この文書より窺えることは林町が前述と同様に南平野町にあること、
および林町に住む住民は四天王寺の寺院外役人集団においても最下位の

役職と思われる「小預」を担っていることである。「小預」がどのような役儀であつたかは不明であるが、後書より彼らは四天王寺の「御料所」⁽³¹⁾とされる地に住み、四天王寺より役料を受けていることがわかる。また、成人の男性がいない場合幼少でも役儀が任ぜられていること、および「役儀等勤務相続罷在」より、役儀は近世社会の一般的通例であつた男性による「家」継承であつたと理解されよう。

「林ノ者」は前述のように四天王寺内の下級役人として菩薩・獅子等の役を受け持ち、かつ、四天王寺の外部役人組織においても最下級の役人として代々位置付けられている。これらより「林ノ者」は四天王寺内ではもちろん、周辺社会においても四天王寺と深い関わりをもつ極めて低い身分の者として認識されていたと考えられる。⁽³³⁾ いつの時代からかは不明であるが、彼らが一定の居住地で生活し、代々その職掌を受け継ぎ、四天王寺との関係を保ってきたことは、舞楽集団や公人組織と四天王寺との近世以前からの関係からみてもほぼ間違いないであろう。「林ノ者」とした居住地を冠する呼称は、こうした四天王寺および社会との歴史的階級関係と不可分であつたと推考される。

では、天王寺神子は梓神子としてどこに支配されていたのであろうか。信濃の梓神子が習合家の支配下にあつたことは冒頭で述べたが、これまでの考察から天王寺神子は夫と共に四天王寺の配下にあつたと考えるのが妥当であろう。梓神子が寺院の支配下にあつた例は管見の限り見出せないが、近世における梓神子の支配体制は、地域やそれぞれが歩んできた歴史によって様々であり、夫や本所以外の支配下にあつた梓神子もいたと考えられる。

三 近松作品に描かれた神子の様相と宗教性

近松門左衛門（承応二→享保九年（一六五三→一七二五））は、近世大坂を代表する浄瑠璃作家であり、『三世相』、『卯月紅葉』とその続編である『卯月の潤色』の三作品に梓神子を登場させている。これらは近松が得意とした市井の事件を題材とした「世話物」であり、大坂の情景をリアルに物語の舞台背景として表現している。伊藤毅氏は「近世都市と寺院」⁽³⁴⁾において近松の描写を引用しつつ寺町界限を解説しており、その状況描写のリアル性を高く評価している。近松のこうした表現上の特徴と近松と共に浄瑠璃を新たな境地に導いた竹本義太夫が天王寺村出身であることをも鑑みるなら、近松作品の神子をめぐる表現は当時の梓神子たちの状況を十分に反映したものと考えてよいだろう。近世における梓神子の様相を知る資料は図2（「百人女郎定」）⁽³⁵⁾のように図としては残されているが、口寄せの様相を著しているものは極めて少なく、近松の浄瑠璃本は梓神子の具体的な姿を知る貴重な史料と位置付けられると考える。

（1）神子を取り巻く状況

この項では神子を取り巻く状況、すなわち口寄せを行うまでの様子や生活空間、口寄せを行う環境などを導き出す。

まず、『三世相』（貞享三年（一六八六）初演）であるが、延宝六年（一六七八）に亡くなった大坂新町の名妓夕霧太夫をモデルとしたもので、夕霧と楽人狛野左京盛光の間の一人娘春姫の運命を巡っての物語である。三世相とは仏教における過去・現在・未来の因果・吉凶を占うことを意味するが、夕霧の霊をとおして娘の将来を占う意味を持ったものであろう。

春姫が夕霧ゆかりの大坂新町を訪れると、ちょうど妹女郎たちによって別時念仏が行われてお

り、黒格子の梓神子によって夕霧の霊が呼び寄せられる。⁽³⁶⁾

事なればくろがうしのあづさみこ。参られたりと申ける。

それこなたへと案内し仏前にこそとをしけれ。あまたの女郎座をしめて人々なりをしづめける。

扱春姫は水手向物になれたる夏衣。とひ手に成てさしむかへば神子はじゆす引梓弓。神おろしこそあはれなれ。



図2 「百人女郎品定」

次に『卯月紅葉』（宝永三年（一七〇六）初演）に描かれた神子の姿を見てみたい。この物語の内容は主人公の古道具屋の一人娘お亀とその入り婿与兵衛が、親たちとの不仲を悲観し心中に至るまでのものである。家出した与兵衛を心配したお亀が与兵衛の心情を知りたく、気心の知れた下女と共に二十二社めぐりの途中に天王寺村の神子町を訪れ、神子の中でも名の知れた黒格子の辻に夫の口寄せを依頼している情景である。

上手と聞きし神子の門、あゝ申し、ちと口寄せを頼みませう、とぞ案内ける、弟子の小女郎心得て、お通りなされと、戸を明けくれば、

お亀一間に入りにつけり。しばらくありて立ち出づる、神子もよつほど見えるもの。ア、ようお出でなされました。大坂のお衆でござりますか、お供の、こゝへ上がって、まづ扇いであげさつしやれ、お茶持てお（じ）やや

次の『卯月の潤色』（近松五十五歳、宝永四年（一七〇七）初演）は前述したよう『卯月紅葉』の続編で、お亀と与兵衛は父の妾とその弟の悪事に陥れられ心中を試みるが与兵衛だけが生き残る。その後の与兵衛やお亀の伯母の様子を描いた物語である。お亀を想う下女と伯母は、お亀が言い残したいことがあっただろうと、生前訪れた天王寺神子の黒格子辻を再び訪れる。そこでの情景が次である。

神子の内には、心得て、茶を持つて出る、煙草盆、文庫の蓋に梓弓
おくより神子も立ち出でて、御祈禱か、口寄せか。お志の精霊は、
目上か、目下か。古い仏か、神下ろしいたしては、お十二銅が一包み、

御さきばらひが百二十、お望みしだいと言ひければ。

これら三作品の神子を取り巻く様相の特徴を確認したい。

『三世相』は夕霧の別時念仏におけるものであり、神子町の黒格子の梓神子が大坂新町の店まで出向いている。神子は店の奥部屋の仏壇前で口寄せを行っており、この様子は【図2】を想像できるものであり、図のようにそこには春姫をはじめ多くの女郎たちが集まり、神子の詞に耳を傾け亡き人を偲んでいる様子を窺う事ができる。

『卯月紅葉』と『卯月の潤色』は共に天王寺村神子町の神子の「店」を訪ねた設定であり、『卯月紅葉』の描写から「店」は門を構え、弟子が部屋に案内するほどの規模であったと見てとれる。これは神子の中でも名の知れた黒格子であり特別のものであった可能性はあるが、神子町の神子たちは「天王寺みこ町名目」に記されていたように神子名毎に「店」を持ち営業し、部屋にて口寄せを行っていたと考えられる。

これらの内容より、天王寺神子は法要などには大坂まで出かけ個人宅にて、法要に訪れた人々を前に口寄せを行う場合もあるが、大抵は神子町の「店」に大坂やその近郊から依頼者が来訪し、店の部屋にて口寄せ

や祈祷を行っていたと見える。また法要で個人宅を訪れる場合も新町と
いった特別の旦那を対象としていた可能性が高く、地方の旦那場を巡る
といったものではなかったことが確認できる。信州の梓神子も一定の地
に集住していたが、彼女たちは神事舞大夫に引き連れられ一年のほとん
どを旦那場廻りに費やしていたことは中野洋平が明らかにしたとおりで
ある。⁽³⁷⁾ また、甲斐や東北の梓神子も信州とは違った形態ではあるが旦那
場を廻つての活動であることは間違いない。

天王寺神子の活動形態は、お亀が二十二社巡りの途中で訪れたことか
らもわかるように、大都市大坂に隣接し、周囲に四天王寺をはじめ生玉
社や今宮戎など幾多の名所旧跡があるといった神子町の条件から、大坂
や近郊から依頼者が訪れやすく、したがって旦那場を廻るという地方の
梓神子とは違ったものであったといえる。

(2) 口寄せの様子と祭文

前出の三作品に著された口寄せと祭文の内容が次である。

『三世相』

抑地しやうじやうと申は地神のきよめ。内外しやうじやうと申は。
此家の悪魔がうぶくの清め。天しやうじやうと申は今なき玉をみつ
せ川。六道四生の清めとかや。悉くましませどしやかの子みこが梓
にひかれ。今の手向のうれしさに。より人や。よりくるやよりきた
になふ昔語らん。あずさの弓によりくる人は。水むけがためにはた
れ人成ぞ覚束なし

『卯月紅葉』

神子は合掌、目をふさぎ、数珠を繰り弾き、梓弓、神下ろしして、
寄せにける。

天清淨、地清淨、内外清淨、六根清淨、天の神、地の神、屋の内に
は井の神、庭の神、竈の神、神の数は八百万、過去の仏、未来の仏、
弥陀、薬師、弥勒、阿閼、観音、勢至、普賢菩薩、知恵文殊、三国
伝来仏法流布、聖徳太子の御本地は靈山浄土、三界の、教主世尊の
御事なり。

『卯月の潤色』

千早振る御先祓の道浄め、天清淨とは水火の浄め、地清淨とは、屋
内の浄め、内外六根清淨とは、世になき魂の道しるべ、六道四生の
浄めぞかし、忝くはましませど、神と仏は夜と昼、娑婆と冥土は日光、
月光、出づるも入るも同じ道、娑婆往来八千度、釈迦の子、神子が
梓弓、（その後、梓弓の弦音に寄って来たお亀の靈の切ないこ
とばが続く。）

三作品の口寄せに共通しているのは、まず、梓弓を弾きつつ天・地・
六根などの清め祓いに始まり、それから梓弓の音色より神仏を下ろし靈
の言葉を告げることである。梓神子として当然ではあるが、口寄せを行
うに当たって梓弓とその音色が重要な役割を果たしている。

注目されるのは、神子が唱える祭文（呪文）の内容が呼び出す靈が生
靈か死靈かにより微妙に変化していることである。天や地の清淨から始
まることは同じであるが、生きた人の靈では六根清淨の後はあるゆる神
仏への依頼となっている。しかし、亡くなった人の靈では『三世相』、『卯
月の潤色』ともに「六道四生(38)の浄めぞかし」とあり、死に口の清淨はこ
の世にない魂の道しるべとなるよう死生の業を浄めるものである、とし
ている。また、新仏の口寄せである『卯月の潤色』では娑婆と冥土は日
光と月光のような関係で、その出入りは同じ道であり、その道を八千回
も通った釈迦の子である神子だから梓弓の弦音で死靈を呼び寄せること

ができる、と唱えている。すなわち、神子は釈迦の子として特別の存在であるが故に娑婆と冥土を行き来できるというのだ。梓神子が死人の口寄せを行うことができる根拠が述べられており、神子の靈驗と特異な能力（者であること）を人々に納得させる内容といえる。また、釈迦を中心とする仏教観の強い内容であると共に、「聖徳太子の御本地」であるとするところに四天王寺に従ずる天王寺神子の特性も明らかとなっている。

こうした天王寺神子の様相を根拠づけ、近世梓神子の口寄せの流れや神子の形成過程を知る興味深い史料があるので紹介しておきたい。文政二年（一八一九）に田村家役員の本庄内記が寺社奉行に出した一札である。³⁹

習合神道神差帰上法式、神託、笹祓勤方之儀、初二清之咒文を唱、弊持、神降之神歌同祓修業仕候得者、其病人之氏神並家内之慈神等之託御座候而、其後病人之崇り障り生霊死霊障礙出候而、何之崇何恨夫々告候義ニ御座候、其上願主之任願、右除祈願仕候、右之通り勤方往古より今至迄職道秘法ニ御座候、尤梓神子之義者、七才より十三才まで寒行仕、其上伝授いたし候ニ付、縁組之義者一派之外決而他職江縁付の義者嚴敷相停止候掟ニ御座候、（後略）

この一札は、神事舞太夫・梓神子支配の習合家が山伏や夷願人との争論の中、神子は習合家支配下の者（神事舞太夫）以外との縁組を許可できない理由をしたためたものであるが、この内容より、神子の口寄せの様子を窺うことができる。ここでは梓神子としつつも梓弓の役割は明らかではなく、笹や弊が神降ろしの祭具となっており天王寺神子とは相違があるが、初めに清めの呪文を唱え、次に神降ろしの神歌により霊を呼び出す手順は共通している。口寄せの法式は時代や地域・組織・宗教に

よって相違があり一概には言い切れないが、近松の描いた天王寺神子の口寄せの様相は、近世における梓神子の基本態のひとつであったことが確認できる。

おわりに

先行研究に乏しくその姿が十分に捉えられていなかった天王寺神子であったが、四天王寺に関する文書史料をはじめ、近世大坂で刊行された随筆や案内書といった大坂史料、および近松浄瑠璃本を掘り起こすことにより、その様相を一定明らかにすることができたと考える。

まず神子町に関してだが、神子町は近世初期に徳川幕府の幕藩体制安定を目的とした宗教政策・都市政策により創設された町で、「神子町」とは異名であり、元々神子たちが家族と共に居住していた「林町」の一角にあったことが明確になった。「神子の夫」は居住地より「林ノ者」と称され、四天王寺の下級役人として聖霊会での邪を払う役割である「菩薩・獅子」、荷太鼓鉦鼓を担う者たちであった。こうした職掌より彼らを呪術的芸能者と位置付けて間違いなく、また、その社会的位置は極めて下位であり、「神子の夫」とした表現より神子が優位の組織集団であったと推測される。こうした特性は中世祇園社片羽屋神子組織と近似した属性が示唆されるものである。

近松作品に描かれた神子の様相より、天王寺神子は地方の梓神子のように地域の旦那場を巡るのではなく、神子町を営業場所とする、都市に生きる梓神子の特性を確認することができた。また、梓神子の貴重な口寄せの具体的な様相を知ると共に、その姿から近世社会における梓神子は市井の人々の様々な苦悩の解決の拠り所であり、日常・宗教生活に重

要な役割を担っている存在であったとことがよく理解できたといえる。

最後に本章から導かれた課題を、林淳の近世神子研究における問題提起と併せて提示しまとめたい。

林淳氏は神子研究の到達において今求められるのは、「近世以降の神子を研究する場合、再生産の仕組みや檀那場の所有に注目しつつ、地域性の違いを繰り込む作業が必要となる」⁽⁴⁰⁾と述べている。

林氏の指摘から天王寺神子を見た場合、天王寺神子は夫と共に、大坂の大寺院である四天王寺に支配されていた可能性が高く、また、神子の弟子や孫子が神子家や名称を継承していたと考えられる。旦那場については不明だが、大都市に隣接し四天王寺などの寺社が多く存在するという立地条件より、神子町という固定地での「集客」が可能であり、広範な旦那場を持つ必要性がなかったと想像される。近世都市部における神子については先述したように、京においては散所を元とする北山に神子町が存在した。ここでの立地条件も大都市京に隣接し、周辺には鹿苑寺、北野天満宮などが在り人々が集散する場であり、極めて天王寺の神子町と類似している。すなわち、近世都市における梓神子は、都市に隣接するという諸条件の下、地方における梓神子とはまた違った諸相を呈していたといえる。このことは林氏の指摘の重要性を確認するものである。

今後、近世神子の多様性を明らかにする上で重要なのは、地方毎における神子の様相を検討することにあるが、特に研究実績の乏しい都市部の神子についての事例集積が求められるであろう。また、研究に当たっては神子町創設の例や都市の梓神子には地方違った特性があるように、近世という社会背景を視座に入れた追究が重要であると考ええる。

【注】

- (1) 柳田國男「巫女考」の初節「ミコと云う語」（『定本 柳田國男集』筑紫書房、一九七七年）。尚、「大阪」の表記に関しては、柳田の表記に従った。
- (2) 神田より子「近世期修験文書に見る神子の変遷」（『神子と修験の宗教民俗学的研究』第三部第三章、岩田書店、二〇〇一年）。
- (3) 西田かほる「神子」（高埜利彦編『民間に生きる宗教者』吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- (4) 中野洋平「信濃における神事舞太夫・梓神子集団の歴史的展開」（『藝能史研究』一七八号、二〇〇七年七月）・「信濃における神事舞太夫と梓神子」―信濃巫女の実像」（『日本文化の人類学／異文化の民俗学』法蔵館、二〇〇八年）。
- (5) 岡佳子「北山散所」（世界人権問題研究センター編『散所・声聞師・舞々の研究』二〇〇四年）。
- (6) 牧村史陽編『大阪ことば事典』講談社学術文庫、一九八四年。
- (7) 棚橋利光編『四天王寺古文書 第一巻・二巻』清文堂、一九八九年、同編『四天王寺史料』（清文堂、一九九三年、同編『四天王寺年表』清文堂、一九八九年）。
- (8) 伊藤毅「近世都市と寺院」（『日本の近世9』中央公論社、一九九二年）参照。
- (9) 渡邊忠司『大坂町奉行と支配所・支配国』（東方出版、二〇〇五年）参照。
- (10) 長史文書研究会編『悲田院長史文書』（部落解放・人権研究所、二〇〇八年）の「解説」（長尾健次）より。
- (11) 説経「しんとく丸」ではしんとく丸がおと姫に一目ぼれする場であり、また「さんせう太夫」では主人公つし王の悪くなった足腰が、石の鳥居にすぎることにより良くなるなど、四天王寺は苦難の主人公が仏の功德を受ける重要な場として描かれている。
- (12) 前掲注（7）『四天王寺年表』参照。
- (13) 南谷美保「江戸時代の聖霊会における御幸・大行道・還御」（『四天王寺大学紀要』五二号、二〇一一年）参照。また、楽人と公人は『続日本紀』の記録より、寺奴婢の末裔であるとした説がある。谷川健一『四天王寺の鷹』（河出書房新社、二〇〇七年二刷）など。
- (14) 大阪市史編纂所編『近世大坂風聞集』（大阪市史料調査会、一九八八年）、「あすならふ拾遺」の他に「至享文記」「あすならふ」が収録されている。

- (15) 一九八〇年、玉置豊次郎によって編纂された大坂古地図集成であり、「第一図難波往古図（版歴不明）より、第二十五図新町名人大阪市街全図（明治三十三年（一九〇〇）までの古地図二十七枚が集成されている。
- (16) 『懷中難波雀』（塩村耕編『古版大坂案内記集成』和泉書店、一九九九年）。
- (17) 『改正増補難波丸綱目』は志田垣与助によって撰された買い物案内書であり、延享五年（一七四八）版が出された後、数度にわたり改正版が出されている。本稿では大阪市立図書館史編纂室編『大阪編年史、第二十六卷「拾遺」』（一九七八年）に収録されている内容を参考とした。
- (18) 『大坂町鑑』は宝暦六年（一七五六）、天保十三年（一八四二）、明治三年（一八七〇）に刊行され、有坂隆道・藤本篤編『大坂町鑑集成』（清文堂出版、一九七六年）として翻刻、出版されている。
- (19) 近世の天王寺門前町の繁栄の中心は勝鬘院周辺であった。『新修大阪市史』第四卷（大阪市、一九九〇年）五五三頁参照。
- (20) 20 大阪市史編纂所編『近世の城南北平野町…上町にあった下町』（大阪市史料調査会、二〇〇九年）に、延宝五年（一六七七）頃は「平野町筋辺は野原であつたようだ」とある。神子町は後に述べるが南平野町にあり、創設当時周辺は「寂しい」場所であつたと考えられる。
- (21) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会、一九八九年参照。
- (22) 塚田孝「勸進宗教者の併存と競合」（『近世大坂の非人と身分的周縁』部落問題研究所、二〇〇七年）二〇八～二一〇頁。
- (23) 吉田伸之「鞍馬寺大蔵院と大坂の願人仲間」（脇田修、他編『近世の大坂』、大阪大学出版会、二〇〇〇年）にこの事情および内容について詳述されている。
- (24) 「宗教政策」（大阪市史編纂委員会編『新修大阪市史 第三卷』大阪市、一九八八年）、および前掲注（22）塚田著書など参照。
- (25) 前掲注（13）南谷論文において南谷氏は、神子の夫が聖霊会において菩薩・獅子の役を担っていることを指摘しているが、役人としての認識はされず「幕府領住民者」としている。
- (26) 南谷美保「菩薩と獅子」（『四天王寺聖霊会の舞楽』東方出版、二〇〇八年）。
- (27) 西沢一鳳『皇都午睡』は翻刻されていない。いくつかの異本が存在するが、本稿では「大阪市立図書館蔵「平野亀之輔蔵本」より筆写（一九〇二年）」を引用した。

- (28) 『仁風一覽』とは飢饉などの時に施しをした人物の名簿であるが、本稿の史料は前掲注(20)に掲載されている内容を参考とした。
- (29) 四天王寺所蔵文書2—171・172「林町住人京屋專隨の薦田墓所への観音像建立願文」(大阪市立大学大学院文学研究所都市文化研究センター蔵写真版より)
- (30) 棚橋利光編『四天王寺古文書 第一巻』清文堂出版、一九九六年。
- (31) 近世に住吉社社人梅園惟朝が編した『住吉松葉大記』「職役部」には「小預」の説明として、主に賄いに従事する最下級の役人であることが記されている。
- (32) 文書の内容より林町は寺領ではなかったが、それに近い支配下にあった地域とされていたことが窺える。
- (33) 神子の夫たちは低い身分であったが、前掲注(10)『悲田院長吏文書』など長吏(非人・垣外)に関する史料上では非人との直接の接点は見いだせなかった。しかしながら、代官所は安永八年(一七七九)に神子町に牢屋敷を建て、その牢番として非人たちを当てている。また、神子町の東側に隣接する毘沙門池地には悲田院の外地となる垣外が造られ、神子町の周囲は非人と切り離せない環境にあったといえる。
- (34) 前掲注(8)伊藤論文、一二三〜二四頁。
- (35) 浮世絵師西川祐信が享保八年(一七二三)に出したもので、当時の女性の風俗が描かれている。
- (36) 近松全集刊行会編『近松全集第一巻』岩波書店、一九八五年。
- (37) 前掲注(4)中野論文「信濃における神事舞太夫・梓神子の歴史的展開」。
- (38) 仏教用語で六道は「衆生が自ら作った業によって生死を繰り返す六つの世界(地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天)」をいい、「四(卵・胎・湿・化)生と合わせて六道死生という」(中村元他編『仏教事典』岩波書店、二〇〇二年版)
- (39) 一次資料を確認することができなかったため、林淳「梓神子と神事舞太夫」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一四二集、二〇〇八年)から引用させて頂いた。
- (40) 前掲注(39)林論文。

終章 結語

本論は日本の歴史上多様な様相を呈し、日本人の宗教的精神はもとより日常生活の在り様にも多大な影響を与えてきた民俗的存在としての「巫女」について、その歴史的変容を民俗学と歴史学の成果に則り、かつ、新たな史料の掘り起こしにより検証し、さらに中近世の具体的事例の提示によりその実像を追究する試みであった。本章はこれらの「結語」として、まず、明治維新以降のミコたちの動向を紹介し、その後全体のまとめと本論から導かれた今後の研究課題を提示する。

一 それぞれの明治維新

第四章において明治維新の民間宗教者政策について論じたが、神子たちがこうした政府の施策に対しどのようなに抗し、生業を守ろうとしたかについては言及できていない。終章にあたり、神社巫女、民間ミコ双方の明治以降の動向を一定明らかにすることは本論の趣旨から考えて外すことはできない課題と位置付ける。

神社巫女における明治維新時の研究は極めて限定されているが、春日社については松村和歌子の明治維新時の神楽再興をめぐる⁽¹⁾の論考より窺うことができる。松村は明治四年（一八七二）から六年の社務日記から神楽に関する項目を抜粋しているが、その中に、明治五年一月二十日条に「春日若宮拝殿巫女之義方無之筈ニ候処、顯然出勤致候趣（不都合だが暇出すよう申し付ける。）」とある。日記の内容から推測されるのは、この時点において既に巫女たちは拝殿に居てはいけない存在であったこ

とである。このような巫女の現状について松村は、春日社の禰宜富田光美による伝統的な神楽再興により、三・四ヶ月の中止期間はあったが断絶することなく継承された、と述べるのみで拝殿巫女が退去させられた理由や状況については何も触れていない。一方、岩田勝は光美の再興神楽は「神道国教化政策による祈祷の神楽の質的な変容」をきたしたものであるとし、その佐為についての検証の必要性を問うている。⁽²⁾すなわち近世春日社の巫女神楽は祈祷神楽であり、春日社巫女が拝殿より「排除」されたのは、祈祷性が一つの理由であったと考える。しかしその後、松村が述べているように光美の熱意による神楽再興（伝統的とするには異論あり）により、再び巫女が春日社に戻ってきたことも事実であろう。

第六章で論じた住吉社巫女は、近世においては春日社と同様に神楽所を組織する多人数による巫女組織であり、参詣者による奉納神楽により神楽料収入を得ていたことは既述したとおりであるが、明治維新以降の様相についてはほとんど不明である。ただし、春日社と同様に社を追われたことは後で述べる『住吉大社史』の記録から明らかであり、四散したものと察せられる。

その他祇園社では維新時には一人の女神子が神社役人として確認できるが、⁽³⁾その後の進退については分かっていない。

春日社、および住吉社の例からのみであるが、明治維新時には大神社巫女のほとんどが神社から離れざるを得ない状況があったと考えられる。神社巫女はほとんどが「ミコ」と称されていたが（住吉社はヤオトメ）、既述のように梓神子など口寄せや狐下などを職掌とする梓神子など民間ミコとは明らかにその性格を異とする存在であり、したがって、いわゆる「神子禁止令」に抵触するとは考え難い。では、なぜ神社巫女は神社から「追放」されたのか。

そのひとつの理由に明治四年（一八七一）一月五日「社寺領の府藩県への移行」（太政官布告第四号）、五月一四日「神官規則」（太政官布告第二三五号）の両太政官布告があると考えられる。前者により多くの寺社は今までの寺社領からの収益を失い、また、後者により神官の人数が定められると共に俸給性となり、寺社は経営基盤、組織基盤共に脆弱化したといえる。当然、神社、特に春日社や住吉社など大神社はその影響を強く受け、巫女を擁する条件を失うこととなったのである。⁽⁴⁾

もう一つの理由は明治六年（一八七三）七月七日、教部省による「神官奉務規則」（教部省達第二十四号 府県）にある。その内容は十一項にわたる規則条項であるが、その第三、第六は神官の祈祷を禁じるものであった。近世の春日社、住吉社などの神社で奉じられた神楽は、既述したように参詣者、願主を対象にした祈祷神楽が多勢であり祭祀における神楽はその次であったといえる。四章で述べたように「正統神道」を推進し巫覡を忌みする思想を背景とする維新政府にとって、神社においても巫覡性を残存させることは許されず、祈祷神楽や湯立神楽は神社巫女と共に排除される存在であった。また、国学者は神社巫女が「巫」を冠するが故に巫覡との混同を危惧し排除しようとしたことは四章で述べたとおりであり、春日社では明治五年には既に退去させられており、この例から考えるなら神社の巫覡性の排除は、この規則を待たずに神仏分離令より実行されていた可能性が高いといえる。

市中や地方の中小神社の実態については把握できていないが、米地実によれば、府県社以下の諸社は従来通りであっただろうとのことだ。⁽⁵⁾ 詳細は不明であり今後の検証が必要である。

民間ミコに関しては、若干の資料と先行研究よりその実態を掌握することができる。六章で述べた天王寺神子については『大阪ことば事典』⁽⁶⁾

「ミコマチ」の条に「維新の際には停止となったが、その後もほとんど公然と行われていて、明治中期にはせんだんの木・藪の内・信濃巫女・黒格子の四軒あり、神下しという看板は止めて、稲荷下げとか、巳さんとかの名のもとに商売をつづけていた」とある。一方、中山太郎は『日本巫女史』⁽⁷⁾に、明治四十四年に訪れた様子を記録している。神子町には三軒ほどの黒格子の店があり呪術を頼んだが、禁制だと称して口寄せはしてくれなかった旨を記しており、前者との状況に違いがみられる。『大阪ことば事典』の編者、牧村史陽は明治三十一年（一八九八）に大阪船場で生まれ、「稀代の大町学者」と称される人物であり、⁽⁸⁾「ミコマチ」の描写はほぼ現状を写し取ったものと思われる。しかし、四章で明らかにした大阪府のミコに対する過酷な対応を考えるなら、公然とした営業を広く行う事が可能であったかについては疑問である。

神田より子は東北地方の神子について、明治維新の宗教政策が神子および修験者たちに厳しく影響したこと、こうした状況にいかに対応し生き抜いたかについて詳細な調査に基づいて報告している。⁽⁹⁾ 神田によれば紆余曲折の経過を経ながら神子の一部は尼となり、あるものは神道色を深め、多くは他の民間宗教者と共に教派神道の一派である出雲大社教に所属したという。

中野洋平は近世において関八州および信濃・甲斐の神事舞太夫と梓神子を支配していた習合神道神事舞太夫家（以下、習合家と略す）の明治初期の動向について、当時の資料に基づき詳細な報告を行っている。⁽¹⁰⁾ 中野によれば、習合家は神仏分離令の影響を受け、明治元年には浅草三社権現から追放されるが、その後も東京府内を中心とする三国での活動は認可されたとのことである。その後、様々な経過はあるが、習合家支配にあった梓神子は明治六年の「神子禁止令」までは「梓女」として認め

られており邪教視されることはなかったが、「神子禁止令」以降、様相が一変したことを明らかにしている。

中野はまた、習合家の支配にあつた信濃と武州の神事舞太夫と梓神子の明治初期の動向についても論じている。⁽¹⁾ 習合家支配が失効した信濃や武州の神事舞太夫たちはまず白川家入門や農地取得に活路を求め、巡業を続けていた。しかしこれも、「神子禁止令」により表立った活動はできなくなり、中野はこうした禁令は「「非公式に活動する民間宗教者」という存在を生み出した」と述べている。信濃・武州の民間宗教者たちも東北地方と同様に、明治十年以降、政府の宗教政策の下に誕生した教派神道に所属し、その職能も神道化へと変容していくこととなる。

以上より、民間ミコは歴史や所属する組織によって若干の相違はあるが、維新政府の神道化宗教政策は、梓神子およびその周縁者である山伏、神事舞太夫など呪術的要素を含んだ民間宗教者に組織移行はもとより、生業内容の変容をも余儀なくした。特に「神子禁止令」の影響は大きく、神子たちから長きにわたる口寄せを中心とする生業を奪うと共に、周縁組織者である神事舞太夫や山伏の生活をも脅かすものであった。そして、民衆の生活習慣に深く根ざしていた呪術信仰の民俗的影響を衰退させ、四章で述べたように「国民教化政策」により国民の民俗的宗教精神を神道へと推し進めたのである。

二 全体のまとめと課題

第一部第一章は、古代律令社会を「巫女」の基本的要素醸成の時代として位置付け、史料上の神社「巫女」と民間での「ミコ」を含む巫術者、さらに宮廷の祭祀上で天皇の身体守護を呪術的に担う御巫について考察

した。結果として律令社会には神社、民間共に「巫女」と表記し「ミコ」と訓む存在は確認することはできなかった。さらに百姓など庶衆（民衆）の間にはミコは女巫だけではなく、巫覡とされる男女の呪術者集団が存在した。彼らは朝廷から、「淫祀」により民衆を惑わす反権力者集団として取締りの対象であり、「乞食」と同類の社会的属性であった。こうした巫覡の歴史像は明治維新の宗教政策上の呪術性排除、「神子禁止令」の理論的根拠となったことが明らかになり、ミコの歴史を論じる場合その周縁組織をも視野に入れる必要性を確認できたといえる。

第二章中世社会では、古代律令制社会に確認できなかった神社「巫女」の姿が浮かび上がってくる。「巫女」の存在は畿内中の朝廷と関わりが深い神社において確認でき、朝廷祭祀の新嘗祭や鎮魂祭、園井韓祭の模倣的催行時、すなわち御巫、猿女が奉仕した祭祀催行時にその姿が見られる。これらより「巫女」とは宮廷祭祀での御巫と猿女の疑似的存在であることが推測されるが仮説の域を出ず、今後の検証が求められる。

中世社会に移行すると「巫覡」とする文言はほぼ見られなくなる。理由は不明だが朝廷権威の衰退により、反権力者集団として位置づけが曖昧となり取り締まる必要性がなくなると共に、社会の要請による巫覡の呪術的芸能者への変容によると考えられる。巫覡たちはその呪術性を生かした呪師や声聞師、山伏、口寄せミコと変容させ、大寺社の支配下に入り活動したと推測される。特に女性の口寄せミコは社会の変化により人々の生活により密着した民俗的存在としてその存在感を増し、女性の生業として定着し、呪術者集団においても優位な位置を占める存在となったと思われる。そしてまた、巫覡集団の中世での一形態が第五章での片羽屋神子や七章の天王寺神子と夫のように、下級の寺社役人としての姿であり、また中野洋平が論じた信濃の梓神子集団の「ぼんぼく」で

あったとするなら、かれらの持つ呪術性と芸能性、および卑賤視された社会的属性の理由が説明できることとなる。もちろん、こうした論は仮説の域を出ておらず、今後の事例収集などによる検証が求められるのは当然である。

第三章の徳川幕府下における神社巫女は、大小の社を問わず中世時の隆盛を失ったといえる。理由として石高制とする土地所有制度による社領の減少などが挙げられるが、幕府が出した「諸社禰宜神主法度」は中小神社への吉田家支配を強化し、神職者を限定すると共に国学思想により巫覡性を減じ、さらに近世社会の男性支配の強化は吉田家支配と相まって女性ミコを衰退させる要素としてあったのではないかと考える。いずれにせよ、今後の検証を要する課題である。

幕藩体制下の民間神子は、その多くが梓神子として男性の神事舞太夫や山伏などの呪術的あるいは芸能的な宗教者と行動を共に活動する様相を呈するようになる。幕府は様々な政策を触れ、民間宗教者の統制を計った。こうした政策は吉田家支配の関係からも民間宗教者間に神子をめぐる争論を喚起させる結果となった。このことは、近世においても神子の存在が人々の身近な生活、すなわち民俗の中において極めて重要であり、民間宗教者集団の活動においてなくてはならない存在であったことの証左でもあるといえる。

第四章「明治維新「神子禁止令」の思想背景と社会的意味」は明治維新の宗教政策は神社巫女、民間神子共にその存在を根底から否定されるものであったが、こうした宗教政策の思想背景には平田派国学者等の国史から導かれた淫祀・巫覡観があることが明らかになった。また、その社会的意味には民衆騒動対策および近代国家建設を促すための人民教化政策があることを指摘した。

古代社会では天皇の身体守護に重要な役割を担ったのが呪術信仰であり、古代・中世においても国家安泰の祈祷は寺社の重要な役割であった。にもかかわらず、なぜ明治政府は呪術的宗教・巫覡をここまで忌避しなければならなかったのか。

その理由は、天照大神を始祖とする天皇を中心とした神々を祀る神社神道と、民衆生活に深く根ざし息づき人々の暮らしを支えてきた、安丸良夫が述べたように民俗としての呪術信仰とは、正に対極の位置にあったことにあると考える。国学者が国史から導いた反権力者集団としての巫覡は、朝廷にとっては淫祠邪教を以て民衆を扇動する者たちであり、明治維新政府が反天皇制イデオロギーを内包した集団と見なすことは必然であったと理解される。特にミコはその呪術性と民衆との親和性によりさらに厳しく禁止される対象となったといえよう。民衆の生活と共にあった民俗としての呪術信仰および呪術者は、人々の為政者に対する危機察知力を必然的に高めた存在であり、それ故に天皇を頂点とする神道国家と近代化を目指す維新政府にとっては忌避すべき存在であったと言えるのではないだろうか。

第二部第五章「中世祇園社片羽屋神子の実像」では、中世祇園社において「神社ミコ」として存在した「片羽屋神子」について、組織と職掌の特性からその実像を検証した。彼らは宮籠と称される下層の男女混合の組織であり、祇園社の下級役人として女性は主に副神楽を、男性は社役や呪術的任務を担う存在であった。彼らは中世後期には「片羽屋神子」と称されるようになるが、「神子」号は彼らの働きかけにより自らが獲得したものと思われる。また、組織上昇のために延暦寺閉門衆はもとより天台座主、幕府の要人にも働きかけを行っていたことが明らかになった。このような働きかけを可能とした背景には、男女混合の強固な組織と神

楽収入による豊かな財政基盤があったと考えられる。よって片羽屋神子は「正統」な神社巫女ではなく、中世前より宮籠と称される呪術的芸能集団であり、その呪術性と芸能性を基に強力な働きかけにより神子となることを認められたと結論づけられる。

第六章「近世摂津国住吉社巫女の職掌と組織の特性」では、大坂屈指の大神社で朝廷とも深いつながりがあった摂津国住吉社の巫女集団について、元禄期に梅園惟朝が編んだ『住吉松葉大記』をテキストとし検討した。住吉巫女は恵比寿像を持った十家から成り、三十人前後の大所帯であり、下級神職者である神方と共に神楽所に属していた。巫女は神事に重要な役割を担うと共に神楽収入により社の財政を支え、また、筆頭巫女は神楽所の運営者であり、極めて自立した組織であったことが明らかになった。このような住・巫女の様相は他の近世の神社巫女とは相違があると受け止められるが、今後の比較検討が必要であろう。

第七章「都市に生きる近世天王寺梓神子」は、近世摂津国天王寺村の神子町に集住した梓神子について、四天王寺文書をはじめ随筆、地誌、文芸作品などから考察した。神子町は近世初頭に幕府の都市および宗教政策により、神子たちが元々居住していた林町に集約されたものであった。神子たちは旦那場を巡ることなくこの場で「営業」を行い、地方の神子たちとは違った活動形態であったことが明らかになった。また、神子の夫は「林の者」と称される四天王寺の下級役人であり、聖霊会などの獅子・菩薩役、鉦鼓打を担っていた。すなわち天王寺梓神子および夫たちは中世より呪術的芸能者集団として存在した可能性が高く、祇園社片羽屋神子と近似した集団・属性であったのではないかと考えられる。

以上の本論のまとめから、序章で提起した三点の課題と視点、および副次的課題を整理したのが次である。

1 神社ミコと民間ミコとの関係

神社ミコと民間ミコは本論で明らかにしてきたようにその出自を異とし、活動の場もあらゆる時代において重なることはなかった。古代律令社会では神社は朝廷の支配機構下にあり、神職者は朝廷の補任により祝や禰宜として任官し朝廷に従ずる立場であり、対し、民間の巫術者たちは庶衆と共に在り、度々、反朝廷集団として取締りの対象となった。中世では「神社巫女」の姿が鮮明となり、民間においても女ミコが口寄せ神子として活躍する姿が史料に頻繁に表れるようになる。両者は託宣、祈祷などその役割には共通点が見られるが、民間ミコは賤民とみなされその社会的属性は全く異なっていたといえる。

しかしながら、古代律令社会では宮廷祭祀での呪術的役割を担う宮主（男性）、御巫（女性）共にその任用条件は民間人であり、少なくとも朝廷においては民間との呪術交流があった。また、中世における女性の民間ミコの優位性は神社巫女の隆盛の影響を少なからず受けたものと理解できよう。さらに近世における地方の神社ミコは民間ミコと同様の竈祓いやお札配りなどを職掌としていた。これらより両者は全く異なった存在であったが、どの時代においても相互に影響を持つ存在であったといえる。

2 民間ミコと周縁組織、および社会的属性

「ミコ」とする存在は古代律令社会では確認できなかったが、民間において女巫として、あるいは男女による巫覡集団の一員として広範な地域で活動し、中世においては「ミコ」として、山伏や声門師などと組んで活躍する姿を史料や先行研究から確認することができた。また、近世においてもミコの多くが山伏はもとより神事舞太夫や夷願人といった宗教

的芸能者と共に行動している。こうしたミコと周縁組織との関係が古代より連続したものであったか否かについての確証は見いだせないが、彼らの歴史的変容から窺えるのは、少なくとも全時代を通して密接な関係にあり、社会的属性においても古代より社会の下層に生き卑賤視された存在であったことである。

こうした周縁組織と共にあるミコであったが、中世社会では女性ミコが際立った存在として表れてくる。女性ミコが多数を占める理由として、従来、「女の霊力」が大きいとされてきたが、史料から窺える女性ミコの特性は一定の年齢を経た女性であることである。すなわち世情に詳しく、人の機微に柔軟に対応でき、人々の援助者となれる人物、正に民俗的存在が中世社会に求められ、女性の生業として定着したのではないかということである。今後、「女の霊力」との関係を含めて更なる検証が求められる課題である。

3 社会変動との関係

「巫女」およびその周縁組織が大きく影響を受け変容を余儀なくした社会的変動に、土地所有制度が挙げられる。その第一は、十一世紀前後の律令制社会の衰退に伴う公地公民制の崩壊であり、口分田からの収入減は朝廷権威の凋落と財政的窮乏を余儀なくさせ、反して貴族、社寺の荘園拡大は権力と富を移行させた。財政的窮乏に陥った宮廷は祭祀を大幅に縮小し、宫廷祭祀は朝廷とのつながりの深い石清水八幡宮や住吉社など大寺社に全くそのままの形態ではないが受け継がれ、御巫の代役としての巫女を誕生させたと考えられる。他の多くの寺社も競って華やかな祭事を行い、そこには民衆を対象とした延年も盛んに催され、田楽、猿楽、呪師楽、獅子舞等といった呪術的芸能者が活躍する場となり、寺社はこ

うした芸能者を支配下におくようになった。

第二は豊臣秀吉による検地、刀狩による土地所有制度と身分制度、村落形態の改革であり、徳川幕府は基本的にこうした改革を引き継ぎ、さらに様々な支配体制を強化した。石高制による神領地の安堵は多人数の神社ミコを擁することを困難にする一因を成し、また、寺社の支配下にあった呪術的芸能者は社会的に一層不安定な存在へと陥らせ、取締りの対象となる条件を付帯することとなった。

社会変動とミコ、呪術者集団との関係で見逃されないのが、政変や飢饉、疫病の流行といった大きな社会的危機時での動きである。皇極三年（六四四）での巫覡の活発な動きは「大化の改新」前夜での変化であり、十世紀、「将門・純友の乱」などの混乱期に起きた「シダラ神騒動」も「ある女の神がかり託宣」があり、巫覡などによる呪術信仰の影響が推測される。また、幕末期での「ええじゃないか」騒動や百姓一揆などが呪術信仰と密接な関わりがあったことは本論四章で述べたとおりである。彼らが直接関与していたかについては明確ではないが、呪術信仰が人々の生活に深く根ざしているが故に、社会の不穏時において、民衆の不安や願望の表象的動きとして表れたと考えられる。このように社会の動向、変化はミコ、呪術者の存在形態を大きく変容させると共に、彼らの存在は、社会変動に惑う人々の心情を代弁する表現者であり救済者としてあったことは、歴史の事実が物語っているといえる。

「巫女遊女起源説」は本論で明らかにした巫女の歴史の実像からは、否定せざるを得ないであろう。

以上が課題のまとめであるが、本論が民俗学と歴史学、双方からの考察により獲得できた巫女研究の新たな見地、成果として次の三点を挙げる。

一つは神社ミコと民間ミコを峻別すると共に、従来、女巫の総称とされている「巫女（ミコ）」は、中世社会の成立を以て誕生した「神社ミコ」の可能性を導き出したことである。従来「巫女」は、民俗学や歴史学を問わずあらゆる分野において女巫の総称とした理解、認識であり、この点に疑問を持つ論は無かったといえる。しかしながら、文献上、古代ではその存在は確認できず、中世初頭の神社史料よりその姿が散見するようになり、「巫女」とは何らかの特定の存在を意味することが推測されるのである。もちろん、今後の更なる検証が求められるが、「巫女」とは何なる存在であるかを追究するに当たって、極めて重要な問題提起であると考ええる。

二つ目は二部の事例研究で提示した中世祇園社片羽屋神子、近世住吉社巫女、天王寺梓神子たちの存在を中世、近世とする限定された時間軸での理解ではなく、古代からの歴史的連続性と有機的な視点からの理解に一步近づくことができたことである。ミコの多様性が如何なる歴史的経過によって形成されたかを理解する上で、女巫研究においての歴史的視座の有用性と重要性を確認できたと考ええる。

そして三つ目は、明治維新時に民間ミコの多くが公の場から姿を消した理由を、古代からの歴史的事実から検証できたことである。彼らは古代から人々に寄り添う民俗的存在であり、かつ、反権力的であったが故に、明治維新という王政復古イデオロギーによって否定されたのであるが、今日の神社ミコを含む一般的な「ミコ」の在り様と理解に多大な影響を与えている。今日のミコの様相を理解する上で、歴史的経過を検証できたことは有用な研究成果と考ええる。

以上より本論から導かれた今後の女巫研究の課題として、次の三点を列記しておく。この課題は自らの課題であると共に女巫研究全体の課題

でもあると考える。

1 「神社巫女」誕生の、より厳密な実証を挙げる。本論では宮廷祭祀が朝廷との関わりの深い大神社へ移行したことによる、神社巫女と宮廷御巫・猿女との関係について論じたが、具体的な実証には乏しく十分な論証がなされているとは言いがたい。今後、地方の神社の事例集積をはじめとする追究が重要と考える。

2 中世に女性ミコが優勢に存在した理由の解明を挙げる。本論では「女の靈力」や「妹の力」ではなく、他の女性の特性が中世社会に重要なミコの要件であり、女性の生業として定着したのではないかと論じたが十分に論証されたものではない。この問題はミコ研究において極めて重要な課題であり、今後史料精査をはじめ十分な検証は必至であると考ええる。

3 近世社会での中小神社巫女の実態の事例検討を挙げる。近世神社巫女研究の遅れは本論で指摘したとおりであるが、『白川家門人帳』⁽¹²⁾から近世の中小神社には巫女がいたことがわかる。大神社との相違や民間ミコとの関係を明らかにすることはもちろんだが、近世社会における中小神社の巫女の実態を明らかにすることは、今日の神社巫女や女性神職者との関係、在り様について研究する上でも重要な課題である。

最後に本論の副テーマである「民俗学と歴史学からの考察」について、私見を述べておきたい

八木透は『新・民俗学を学ぶ』⁽¹³⁾に「民俗学の未来と可能性」と題し、民俗学の特性は「人々の日々の暮らしに寄り添い、人々の常の営みを深く見つめてきた学問である」と述べている。こうした八木の見解を私的

に解釈し、かつ、今日まで学んできた民俗学から筆者が辿り着いた「民俗」の理解は、「人々が日常の生活をより良く営む上で育んできた知恵」であり、その総知を学び追究するのが民俗学ではないか、ということである。八木も述べているようにその対象は人々が生きる上でのすべての営みであり、民俗学はそれらを「深く見つめてきた学問」であるといえる。

八木はまた、「民俗学はその研究における大切な視座として、決して「歴史性」を無視してはならない。民俗学が歴史学とは異質な学問であることは確かである」と述べつつ、民俗学が現代社会を視野に入れた研究であったとしても、その背後にある対象事象の「歴史性」の視座を忘れてはならない、と言明している。このことをさらに突き詰めるならば、「育んできた知恵」を探るには歴史的視座と共に、具体的な歴史学的手法による研究が今後さらに重要であり求められてきているのではないかと考える。

本研究はこうした認識の下での巫女研究であり、正にミコの存在を「人々の日々の暮らしに寄り添った「民俗的存在」」であると位置付け、先行研究に依拠しつつ歴史学的手法を取り入れて追究したものである。古代より近代までとした長大な時間軸での研究であり、残念ながら力量不足により十分な解明には至らず、今後に多くの課題を残した論考となったことは否めない。しかしながら、こうした課題を明らかにできた点も本研究の成果として位置付け、今後の研鑽を自らに課していきたい。

【注】

- (1) 松村和歌子「春日社社伝神楽の実像―近世から近代の伝承を中心として―」（『奈良学研究』第三号、帝塚山短期大学奈良学学会、二〇〇〇年）。
- (2) 岩田勝「春日社における神楽祭祀とその組織」（『民俗芸能研究』第三号、民俗芸能学会、一九九一年）。

- (3) 高原美忠「嘉永以後の八坂神社」(『神道史研究』第十卷第六号、一九六二年)。
- (4) 『住吉大社史』下巻(田中卓監修、住吉大社奉賛会、一九八三年)には、官制により社家三四名、戸帳以下二四名、神人十名が罷免され多くは四散したとある。巫女についての記録はないが、当然、四散したと見てよいだろう。
- (5) 米地実『村落祭祀と国家統制』(お茶の水書房、一九七七年)一八一頁。
- (6) 牧村史陽編『大阪ことば事典』講談社、二〇〇四年。
- (7) 中山太郎『日本巫女史』八木書店、一九三〇年。
- (8) 三善貞司『大阪人物辞典』、清文堂、二〇〇〇年。
- (9) 神田より子「神仏分離令と近代の神子」『神子と修験の宗教民俗学的研究』(前出)。
- (10) 中野洋平「明治初期の東京府による舞夫・梓女の統制―習合神道神事舞太夫の近代―」(『藝能史研究』二〇三号、二〇一三年)。
- (11) 中野洋平「神事舞太夫と梓神子の近代―明治以前における民間宗教者の展開―」(『京都民俗』第三十・三十一号、二〇一三年)。
- (12) 『白川家門人帳』(清文堂出版、一九七二年)には「五社明神 巫女」、「長田宮神楽巫女」といった記録があり許状を受けている。
- (13) 八木透編『新・民俗学を学ぶ』昭和堂、二〇一七年、第二刷(初版第一刷二〇一三年)。

謝辞

私は看護学校を卒業後、福祉系の大学を卒業し、その後二七年間看護師として勤務してまいりました。しかし健康を害し早期退職を余儀なくされ、何かしなければ、との思いで入学したのが通信課程の佛教大学大学院仏教文化修士課程でした。仏教文化での学びは私が経験したことのない新鮮で楽しく有意義なものであり、修士論文でテキストにした『沙石集』に登場するミコたちの多様で生活力溢れる姿に、日本の歴史における新鮮な女性像を見る事ができ、是非、その姿をもっと深く追究したいと考えたのです。そして、この想いを後押して下さったのが池見澄隆先生でした。先生の御助言なくして今日の私の研究は無く、池見先生に心より感謝を申し上げる次第です。

巫女研究の嚆矢が民俗学の柳田國男であり、そのために八木透先生にご無理をお願いしゼミに参加させて頂くようになりました。そして、これまた無理をお願いし、博士課程に進むことの承諾を頂いたのです。

こうした経過での日本史学博士課程への入学でしたので、民俗学のイロハはもとより日本史学の基礎的知識や研究方法についての知識もほとんど皆無の状態からの出発でした。ですので、中間発表では研究内容も粗く、的を射ず、先生方からの質問にも十分答えることが出来ない有様で、自分ながら情けないと感じ何度も自信を失いながらの歩みでした。民俗学と歴史学からの巫女研究は、基礎的知識の乏しい私にとってやはり厳しい道でありましたが、研究を進め、中間発表での諸先生方からの助言や知見を得ることの喜びは大きく、一度も止めたいと思ったことはありませんでした。

高齢で知識の乏しい私に対し、八木先生は常に暖かく、優しく見守って下さると共に、論文作成に当たっては、優しさの中にも厳しく、かつ、

謝辞

的確な指摘、指導を常にして下さいました。七年間という長い道のりでしたが、学位請求論文を書き上げることができたのは、ひとえに先生の多大なる御尽力の賜物であり深く感謝をいたしております。

また、中間発表では厳しい指摘に悔し涙を流しそうになったこともありました。常に研究状況に眼を配り、温かい人間的なフォローを下さった今堀太逸先生、住吉大社の権禰宜を紹介して下さい、また、四天王寺神子に関しては鋭いご指摘を頂いた渡邊忠司先生、修士課程時より巫女研究に注目して下さい、お会いする度に励ましの言葉をかけて頂いた斎藤英喜先生、中間発表において厳しくも有意義なご意見を下さった、貝英幸先生と斉藤利彦先生、多くの先生方の厳しくも厚情溢れる御指導によって本論文が成されたことに、心より感謝を申し上げる次第です。

さらに、八木ゼミの皆様は、高齢の私を常に支え、学問研究の厳しさと楽しさを共に享受し、研究の途を開いて下さった力強い仲間でした。彼らの存在なくして今日の研究状況には至らなかったと思います。本当にありがとうございます。

最後に、闘病の中、常に論文の進捗状況を心配し励ましてくれた看護学校時代からの親友に、私が論文作成に当たって心掛けた「めげない、くじけない、あきらめない」をこれからもお互いのモットーとして生きていくことを心し、また、家族や友人などこれまでに関わって下さったすべての方々に謝意を表し、謝辞のことばといたします。

二〇一七年十一月吉日

堀 岡 喜美子

《参考文献》（章別、一次資料、および準ずる資料に限定。順不同）

序章・第一章

- 『日本書紀』改訂増補国史大系〈普及版〉吉川弘文館、一九七四年
『続日本紀』前篇 改訂増補国史大系〈普及版〉、吉川弘文館、一九七四年
『日本後紀』改訂増補国史大系〈普及版〉、吉川弘文館、一九七四年
『続日本後紀』改訂増補国史大系〈普及版〉吉川弘文館、一九七四年
『日本文徳天皇実録』新訂増補国史大系七、吉川弘文館、一九八一年
『日本三代実録』新訂増補国史大系、吉川弘文館、一九五二年
『類聚三代格』前篇 改訂増補国史大系〈普及版〉吉川弘文館、一九七〇年
『貞観儀式』荷田在満校訂『續日本古典全集』現代思潮社、一九八〇年
『延喜式』前篇 改訂増補国史大系〈普及版〉、吉川弘文館、一九九五年
『令義解』改訂増補国史大系〈普及版〉、吉川弘文館、二〇〇三年
『政事要略』新訂増補国史大系、吉川弘文館、一九六四年
『倭名類聚抄』京都大学文学部国語学国文学研究室、諸本集成、臨川書店、一九七七年

『私教類聚』（『古代政治社會思想』、岩波書店、一九七九年）

『日本霊異記』日本古典文学大系七〇、岩波書店、一九七八年（第十一刷）

第二章

- 『本朝世紀』第九卷 新訂増補国史大系、吉川弘文館、一九六四年
『続左丞抄』新訂増補国史大系、吉川弘文館、一九六五年
『住吉大神宮諸次第』群書類従巻第四七、続群書類従完成会、一九七八年
『石清水八幡宮社家文書』八木書店、二〇〇九年
『春日社記録』増補續史料大成、春日大社社務所、一九五五年
藤原明衡『新猿楽』（川口久雄訳注、平凡社、一九九六年（第五刷）
『梁塵秘抄』日本古典文学大系七三、岩波書店、一九七〇年（第六刷）
『春日権現験記絵』（『続日本の絵巻』、中央公論社、一九九一年）
『沙石集』日本古典文学全集五二、小学館、二〇〇三年
「雑事注文」半井家旧蔵『医心方』古写本紙背文書（瀬戸薫「半井家本『医心方』紙背文書とその周辺」（『加能史料研究』第四号、一九八九年））

第三章

- 『西宮御社用日記』第一卷（西宮神社文化研究所編、清文堂、二〇一一年）
『本阿弥行状記』（正木篤三、大雅堂、一九四五年）

第四章

大阪府史編集室編『大阪府布令集』大阪府、一九七一年

『大阪府史』大阪府史編集専門委員会、一九八九年

「宗教関係法令一覧」（『宗教と国家』日本近代思想大系五、岩波書店、一九八八年）

『明治ニュース事典1』毎日コミュニケーションズ、一九八三年

岡熊臣『続淫祀考』（沖本常吉編『幕末淫祀論叢』マツノ書店、一九七八年）

岡熊臣『続淫祀論』（沖本常吉編『幕末淫祀論叢』マツノ書店、一九七八年）

岩政信比呂『淫祀論評』（沖本常吉編『幕末淫祀論叢』マツノ書店、一九七八年）

近藤芳樹『淫祀論』（沖本常吉編『幕末淫祀論叢』マツノ書店、一九七八年）

村田清風『淫祀談』（沖本常吉編『幕末淫祀論叢』マツノ書店、一九七八年）

山県太華『淫祀考』（沖本常吉編『幕末淫祀論叢』マツノ書店、一九七八年）

土橋喬雄・小野道雄編『明治初年農民騷擾録』勁草書房、一九五三年

第五章

『八坂神社記録』（『増補続史料大成』四三、四六、臨川書店、一九七八年）

『増補八坂神社文書』上・下（臨川書店、一九九四年）

『新修八坂神社文書』中世篇（臨川書店、二〇〇二年）

『新編八坂神社文書』第一部（臨川書店、二〇一四年）

『野々市町小史』（野々市町（現石川県野々市市）発行、復刻版、一九九〇年）

第六章

梅園惟朝『住吉松葉大記』（上、『大阪市史史料第五五韻』、大阪市史編纂所、二〇〇〇年）、（中、

同第五八韻、二〇〇二年）、（下、同第六三韻、二〇〇四年）。

『住吉大社神代記』（田中卓編、住吉大社神代記刊行会、一九五一年）

『住吉大社史』下巻（田中卓監修、住吉大社奉賛会、一九八八年）

『開口神社史料』開口神社発行、一九七五年

第七章

棚橋利光編『四天王寺古文書』第一巻・第二巻、清文堂、一九八九年

棚橋利光編『四天王寺年表』清文堂、一九八九年

棚橋利光編『四天王寺史料』清文堂、一九九三年

『悲田院長吏文書』部落解放・人権研究所、二〇〇八年

『近世大坂風文集』大阪市史料調査会、一九八八年

『懷中難波雀』（塩村耕編『古版大坂案内記集成』、和泉書店、一九九九年）
『改正増補難波丸綱目』（志田垣与介撰、一九七四年初版）
『大阪町鑑』（有坂隆道・藤本篤編『大坂町鑑集成』清文堂、一九七六年）
西沢一鳳『皇都午睡』（大阪市立図書館蔵「平野亀之輔蔵本」、一九〇二年）

掲載図版一覧

第二章 中世

図1 『東北院歌合（曼殊院本）』（『日本庶民生活史料集成』第三〇巻「諸職風俗図絵」（三一書房、一九八二年）

図2 『職人尽絵』（図1、同）

図3 『春日権現験記絵』（『春日権現験記』春日大社宝物殿、二〇〇九年）

図4 『春日権現験記絵』（図3、同）

図5 『年中行事絵巻』（『日本の絵巻8』、中央公論社、一九八七年）

第七章 都市に生きる近世天王寺梓神子

【図1】 「新撰増補大坂大地図」（本渡章『大阪古地図むかし案内』（創元社、二〇一〇年）付録から一部を掲載。

【図2】 「百人女郎品定」（『日本庶民生活史料集成』前出）

